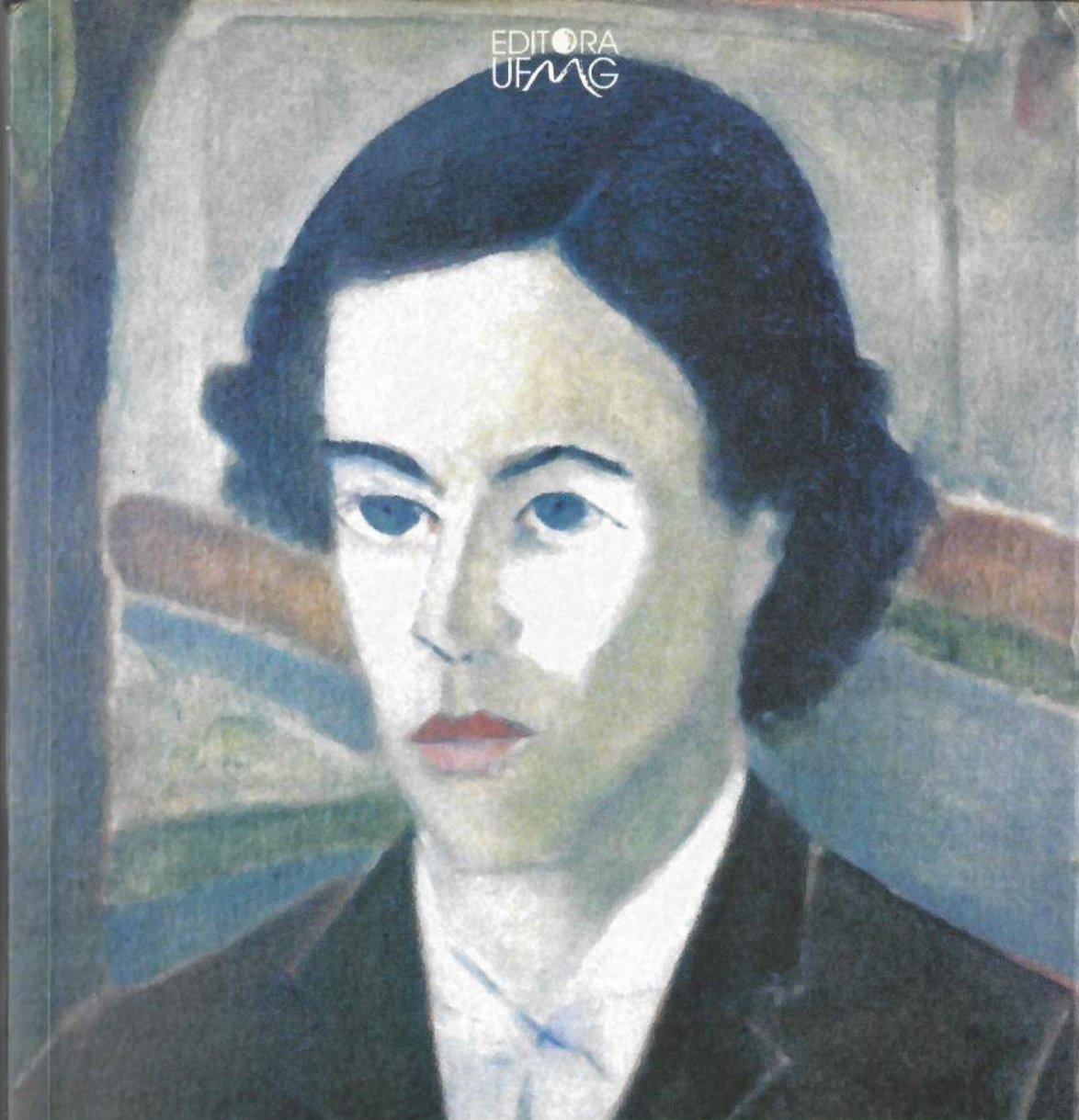




ANTROPÓLOGAS & ANTROPOLOGIA

Mariza Corrêa



Trazendo o melhor da reflexão acadêmica sobre antropologia, relações de gênero e a história da ciência num texto de grande eloquência, *Antropólogas & antropologia* há de se tornar um dos clássicos do campo das ciências sociais brasileiras.

Percorrendo as primeiras décadas do século 20, Mariza Corrêa nos apresenta mulheres aventureiras — sertanistas, naturalistas, pesquisadoras — que ensaiavam os passos iniciais de uma nova ciência voltada principalmente para o trabalho de campo entre povos indígenas. Longe de fornecer uma simples biografia, aproveita as variadas fontes — cartas, recortes de jornal, entrevistas e até romances — para perguntar como a sociedade reagia a essas mulheres que fugiam da suposta norma. Através desse sutil jogo de espelhos, introduz a antropologia das relações de gênero, trazendo à tona uma vasta e atualizada bibliografia. Rejeita concepções rígidas calcadas no dimorfismo sexual e evoca a figura do andrógino para pôr em questão os próprios limites do feminino/masculino. Com isso, torna sua análise altamente relevante para a sociedade contemporânea onde as lutas feministas continuam a se travar, em grande medida, no campo semântico.

Ao descrever essas mulheres extraordinárias, a autora traz para seu material o olhar também de historiadora. Desenvolve uma abordagem que



C824a	Corrêa, Mariza Antropólogas & Antropologia / Mariza Corrêa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 278 p. - (Humanitas) ISBN: 85-7041-299-1 1. Antropologia I. Título II. Série CDD : 301 CDU : 316
-------	---

Catálogo na publicação: Divisão de Planejamento e
Divulgação da Biblioteca Universitária - UFMG

EDITORAÇÃO DE TEXTO

Ana Maria de Moraes

REVISÃO DE PROVAS

Alexandre Vasconcelos de Melo

Cida Ribeiro

PROJETO GRÁFICO

Glória Campos - *Mangá*

CAPA

Marcelo Belico, sobre Retrato de Berta Ribeiro, de José Pancetti (foto de Paulo Castiglioni Lara, da equipe de Ana Maria Galano do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nas costas da tela, *Num céu de estrelinhas de Davi*, estava escrito "Para a Berta Gleizer na manhã que S.Paulo, delirando, recebeu em seus braços monstros - os heróis da guerra! José Pancetti, 31-julho-1945"). Fundação Darcy Ribeiro

PRODUÇÃO GRÁFICA

Marcelo Belico

FORMATÇÃO

Eduardo Ferreira

Marcelo Belico

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Ana Lúcia Almeida Gazzola

Vice-Reitor: Marcos Borato Viana

EDITORA UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627 - Ala direita da Biblioteca Central - térreo

Campus Pampulha - 31270-901 - Belo Horizonte/MG

Tel.: (31) 3499-4650 - Fax: (31) 3499-4768

E-mail: Editora@ufmg.br

www.editora.ufmg.br

CONSELHO EDITORIAL

TITULARES

Antônio Luiz Pinho Ribeiro, Beatriz Rezende Dantas, Carlos Antônio Leite Brandão, Heloisa Maria Murgel Starling, Luiz Otávio Fagundes Amaral, Maria das Graças Santa Bárbara, Maria Helena Damasceno e Silva Megale, Romeu Cardoso Guimarães, Wander Melo Miranda (Presidente)

SUPLENTE

Cristiano Machado Gontijo, Denise Ribeiro Soares, Leonardo Barci Castriota, Lucas José Bretas dos Santos, Maria Aparecida dos Santos Paiva, Maurílio Nunes Vieira, Newton Bignotto de Souza, Reinaldo Martiniano Marques, Ricardo Castanheira Pimenta Figueiredo

Para Cecília, Berta e Clara, com admiração e saudades.
Para Thiago e Henrique, com esperança.

S U M Á R I O

	LISTA DE FIGURAS	9
	APRESENTAÇÃO	13
	INTRODUÇÃO	
	A NATUREZA IMAGINÁRIA DO GÊNERO NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA	19
CAPÍTULO I	TRÊS HEROÍNAS DO ROMANCE ANTROPOLÓGICO BRASILEIRO	65
CAPÍTULO II	A DOUTORA EMILIA & O DETALHE ETNOGRÁFICO	91
CAPÍTULO III	OS ÍNDIOS DO BRASIL ELEGANTE & A PROFESSORA LEOLINDA DALTRO	107
CAPÍTULO IV	DONA HELOISA & A PESQUISA DE CAMPO	141
CAPÍTULO V	O MISTÉRIO DOS ORIXÁS E DAS BONECAS RAÇA E GÊNERO NA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA	163
CAPÍTULO VI	O ESPARTILHO DE MINHA AVÓ LINHAGENS FEMININAS NA ANTROPOLOGIA	185
	NOTAS	209
	BIBLIOGRAFIA	261

Esta pesquisa teve início em 1989 e é um desenvolvimento de uma pesquisa mais geral sobre a história da antropologia no Brasil, que se iniciou em 1984.¹ Seria um longo *détour* historiar todos os desdobramentos dela, aqui, mas gostaria de apontar alguns dos aspectos que me parecem pertinentes a uma questão mais geral e que surgiram a partir das reflexões sobre ela.

A primeira, e que tem sido a questão mais insistente quando falo desta pesquisa, é se se trata aqui da análise de “mulheres excepcionais”, o que, portanto, pouco poderia acrescentar ao estudo das relações de gênero em nossa sociedade. Aqui preciso refletir tanto sobre qual seria a “ordem do gênero”² em nossa sociedade quanto sobre o significado de “excepcionalidade” — e sugerir que aquela ordem, seja qual for, está sempre sujeita a contestações, subversões de sentido, revisões. Essas mulheres são, sim, excepcionais, mas em outro sentido — no sentido de que é possível recuperar sua trajetória social, ainda que de maneira truncada, e minimamente avaliar as reações da sociedade de sua época ao seu trabalho ou a sua atuação, já que outros exemplos de contestação ou revisão dos sentidos normativos de uma ordem do gênero são ainda escassos. E é justamente a reação ao que parece “inusitado” na época o que nos permite refletir sobre o que seria o usual. O usual é sempre, em todos os exemplos de discursos citados aqui, aquilo contra o que essas personagens pareciam se insurgir, de maneira discreta ou militante. É o usual que está implícito nas versões romanceadas das trajetórias dessas três personagens e nas críticas que elas enfrentam. Ou, para falar como Bourdieu,³ trata-se, nos três casos, de uma ameaça à ordem institucional — expressa em instituições propriamente ditas (museus, sociedades científicas ou civis), ou em

empreendimentos contrários à ordem institucional. A ameaça àquela ordem só se torna clara quando lemos as respostas literárias a seus empreendimentos: a ornitóloga [Emilia Snethlage] que deveria cair cativa do canto de um pássaro sedutor; a aventureira [Leolinda Daltro] que deveria se aventurar pelos sertões, de fato, à procura de um homem, ou a diretora de museu [Heloisa Alberto Torres] que, solteira, deveria viajar com uma companhia masculina — jovem e inepta, mas masculina, de acordo com os relatos, históricos ou romancados, de suas trajetórias...

É difícil deduzir do material disponível uma estrutura inscrita “na subjetividade, isto é, nos corpos” (Bourdieu) — no entanto, a idéia de “transformação de sua relação subjetiva com seu corpo” poderia ser lida na avaliação feita do aventurar-se dessas personagens em territórios selvagens, deslocando-se dos espaços urbanos que eram suas referências biográficas originais e expondo seus corpos às ameaças naturais (animais, índios, desastres) ou sociais (“inimigos” nacionais ou internacionais). Não se trata, apenas, de uma invasão do espaço público, para invocarmos a dicotomia consagrada que estaria sempre presente na distribuição de homens e mulheres no espaço social: essas três personagens foram além disso ao fundamentarem, por assim dizer, essa sua incursão ao domínio público — das associações, da imprensa, das instituições, da ciência — a partir de suas incursões ao domínio da natureza que elas, inquietamente, pareciam querer subjugar.

Daí as tentativas dos romancistas de realocá-las ao seu lugar, através da recorrente metáfora da natureza que se rebelava contra elas. Emilia, Heloisa e Leolinda seriam assim “romanceadas” como perdedoras nesse embate — ainda que, aparentemente, em dois casos, as narrativas ficcionais as elejam como heroínas positivas. O que só torna o terceiro caso, o da heroína negativa, mais interessante.

Uma segunda questão, diretamente suscitada pela discussão anterior, diz respeito às relações entre homens e mulheres naquela esfera pública, já que se poderia dizer que, ao entrarem no serviço público ou postularem cargos públicos — o que era explicitamente censurado por vários porta-vozes do decoro social da época —, não era apenas como indivíduos invasores que elas eram vistas, mas como portadoras de uma

“outra lógica”, a lógica da esfera “doméstica”, que poderia poluir a lógica da esfera pública. Essa poluição é justamente o que se pode ler nas entrelinhas de todas as acusações contra nossas três personagens em momentos de crise: quando Heloisa é acusada de comprar cortinas para o Museu Nacional, Emilia, acusada de distribuir o alimento destinado aos animais do Museu Goeldi às famílias de seus trabalhadores ou Leolinda, acusada de usar de sua sedução para trazer do sertão um personagem controverso, parece tratar-se de explicitar que a sociedade é regida por lógicas distintas, que comandam o comportamento feminino de modo diferente do que comandam o comportamento masculino. Como se se tratasse de uma reprodução, no nível ideológico, no nível das normas, do dimorfismo sexual da espécie humana. O que emerge no acompanhamento dessas trajetórias é exatamente o contrário: o comportamento dessas (e de algumas outras) senhoras aqui tratadas parece ser antes regido pela lógica inerente às funções que ocupavam — ou à profissão que exerciam —, às circunstâncias em que viviam e aos interlocutores com quem conviviam. A conclusão geral dessa análise, se há alguma, é um ponto no qual tenho insistido há muito tempo e que é formulado no Capítulo VI da seguinte maneira: é impossível viver numa cultura, viver uma cultura, sem ter conhecimento, mesmo se incompleto, das várias linguagens operando nela. Creio que isso vale tanto para as definições de gênero quanto para as definições de raça em nossa sociedade.

Por último, e retrospectivamente, me parece que se, “de fora”, podemos ler essas três trajetórias como “trajetórias de sucesso”, quando as lemos “de dentro”, elas parecem trajetórias de fracasso. Heloisa nunca conseguiu fazer do Museu Nacional o centro da antropologia que desejava implementar — um dos pesquisadores aqui chegados a partir do convênio informal estabelecido com a Universidade de Columbia, sob a orientação de Ruth Benedict, suicidou-se; as verbas de pesquisa pedidas nunca, ou raramente, se materializaram, suas reiteradas tentativas de coordenar projetos com verbas internacionais nunca foram avante. Emilia, ainda que tenha sido reconhecida por seus colegas como uma ornitóloga de talento, não pôde ocupar por muito tempo os cargos aos quais a sua titulação a tornava apta: o fato de ser de origem alemã a tornou persona non grata aos olhos da burocracia paraense, e o fato

de ser mulher fez dela uma personagem suspeita como diretora do Museu Goeldi. Leolinda, desiludida da carreira tentativa de indigenista, e vencida em suas tentativas pioneiras de criar um Serviço de Proteção aos Índios, tornou-se feminista, mas, como tal, nunca conseguiu eleger-se para os cargos públicos que postulou. Mas, ao mesmo tempo, talvez possamos ler suas trajetórias, depois de tanto tempo, como bem-sucedidas: o Museu Nacional tornou-se, afinal, o centro da etnologia brasileira, como Heloisa queria; Emilia é até hoje lembrada pelos ornitólogos do país como uma pioneira, e Leolinda, ainda que não seja vista como uma heroína feminista, é lembrada pelas suas lutas em prol do feminismo nascente no país.

A questão mais geral é em que medida as determinações por assim dizer clássicas — como classe social [Heloisa], educação [Emilia], relações de compadrio [Leolinda] — se esvaem quando rebatidas contra a determinação de gênero. É como se os pontos de fratura que as determinações de gênero provocam nessas linhas de forças sociais tradicionalmente levadas em conta sugerissem que elas têm o valor que lhes é atribuído apenas quando os personagens são masculinos: quando se trata de personagens femininas, a história muda de figura, literalmente.

O título do livro é uma brincadeira linguística com o de Adam Kuper — já que na língua inglesa não se pode distinguir antropólogos e antropólogas — e não deve ser tomado ao pé da letra: não se trata aqui de fazer uma história da antropologia (tento fazer isso em outros textos), mas sim de compreender como certas figuras tão preeminentes na nossa tradição, e no nosso imaginário, foram apreendidas quando conjugadas no feminino. O naturalista, o sertanista, o administrador foram encarnados por personagens tão distantes, culturalmente, do país, ou do que viria a ser a disciplina antropologia, como Emilia Snethlage, tão controversos como Leolinda Daltro e tão contraditados na sua atuação como Heloisa Alberto Torres. Nenhum deles, que eu saiba, virou personagem de romance; nenhum deles mereceu, de vários de meus colegas, comentários tão ácidos (“mas ela não faz parte do campo da antropologia”) como essas personagens. Todos eles foram citados, inúmeras vezes, em inúmeros trabalhos acadêmicos, para referendar um ponto ou outro da discussão antropológica do momento. Elas, elogiadas ou detratadas, passaram à história

como personagens menores, figuras de corredor, e as inúmeras anedotas impubescíveis sobre elas que ouvi no decorrer da pesquisa pareciam ser o único modo aceitável de incluí-las em nossa história. Histórias picantes, é claro, e não é disso que se trata sempre que há mulheres na história? Essas histórias deixam de ser anotadas aqui, não por fuga ao dever histórico do registro, mas porque são apenas uma confirmação a mais do papel anômalo que essas figuras, raras, representaram em nossa história — além de, como é sabido, ajudarem a explicar mais os personagens que as contam do que as personagens que as motivam.

Não se trata, tampouco, de fazer uma biografia dessas personagens: o material a que pude ter acesso durante a pesquisa mostrou, de sobra, que suas biografias são empreendimentos perfeitamente factíveis — mas não era o que me propunha a fazer. Quis aqui desenhar, em traços rápidos, seu percurso e tentar compreendê-los no contexto da história nacional e internacional da disciplina, mais como uma espécie de exemplos, que elas foram, do que como personagens acabados, em todas as suas nuances e contradições. Foi muito difícil deixar de fazer suas biografias: suas vidas são fascinantes, particularmente no período em que as viveram — cada uma delas por uma razão diferente, mas todas empenhadas em levar a cabo algum empreendimento que duvido que tenha entendido inteiramente, já que elas são tão cautelosas ao registrarem sua voz pessoal, sua maneira de ver as coisas.

A introdução a este livro, numa versão inicial, foi apresentada num grupo de trabalho da XVII Reunião da ABA, em Florianópolis, em 1990, e publicada com o título “A natureza imaginária do gênero na história da antropologia” nos *Cadernos Pagu* (5), Unicamp, Campinas, 1995. O Capítulo I foi apresentado no seminário Estilos de Antropologia, coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, na Unicamp, em 1990 (e impresso, no estado que o título da série indica, em *Primeira Versão* (22), IFCH/Unicamp, no mesmo ano). O Capítulo II foi publicado por Claudia Fonseca e Noemi Castilhos de Brito no número por elas organizado da revista *Horizontes Antropológicos* (1), Porto Alegre, 1995. O Capítulo III foi escrito como um presente de despedida para Manuela Carneiro da Cunha, que deixava a presidência da ABA em 1988, e publicado por Stella Bresciani no número que ela organizou da

Revista Brasileira de História (18), São Paulo, 1989. Na época, eu ainda não conhecia toda a história. O Capítulo IV foi publicado pela *Revista de Antropologia*, 40 (1), 1997, graças ao interesse de Aracy Lopes da Silva e de Paula Montero. O Capítulo V foi escrito para o Colóquio Antropologias Brasileiras na Viragem do Milênio, patrocinado pelo CEAS/Centro de Estudos de Antropologia Social, em Lisboa, em novembro de 1999, e organizado por Miguel Vale de Almeida e João Leal. Foi publicado, numa versão ligeiramente diferente, em *Etnográfica*, IV (2), 2000. E o Capítulo VI, publicado em *Horizontes Antropológicos* (7), 1997, no número organizado por Maria Eunice Maciel para a Reunião de Antropologia do Mercosul. Agradeço a todos pelo estímulo à escrita e pelos comentários durante as apresentações e aos assessores anônimos dessas publicações pelas suas sugestões.

Tenho também dívidas de gratidão com muitas outras pessoas e instituições desde que iniciei esta pesquisa: agradeço a cada uma delas ao longo do texto. Cabe, no entanto, fazer uma menção especial ao carinho e interesse de Roberto Cardoso de Oliveira e Carlos Rodrigues Brandão: ambos me trouxeram cópias de velhos livros, me ajudaram a encontrar fontes, sugeriram nomes de pessoas que poderiam ser entrevistadas e me apoiaram em geral neste empreendimento. Berta Ribeiro e Clara Galvão tiveram infinita paciência com a minha curiosidade e compartilharam suas lembranças com uma honestidade ímpar e com um generoso acolhimento. A meus três primeiros leitores do conjunto do material, Leila Mezan Algranti, Juliana Nascimento e Plínio Dentzien, agradeço o cuidado gentil com que tentaram me alertar sobre certos deslizamentos do texto: certamente o resultado final não conseguiu corrigir todos eles. À equipe do Pagu, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, e à Adriana Piscitelli especialmente, agradeço o carinho e interesse. A Sérgio Miceli, o empenho amigo em publicar este texto. Registro também meu grande reconhecimento ao apoio que recebi nesses anos todos da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), cujo impulso ao projeto original foi decisivo para sua continuidade, ao CNPq (Conselho Nacional de Pesquisas), e ao FAEP (Fundo de Apoio ao Ensino e à Pesquisa) de minha universidade.

I N T R O D U Ç Ã O

A NATUREZA IMAGINÁRIA DO GÊNERO NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA

Através desse modo singular de nomeação, que se constitui no nome próprio, institui-se uma identidade social constante e duradoura que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis nos quais ele intervém como agente, isto é, em todas as suas histórias de vida possíveis.

Pierre Bourdieu, *A ilusão biográfica*

QUE É UM NOME?

Durante quatro anos procuramos por Dina Lévi-Strauss que, se não era uma celebridade na história da antropologia, também não era uma desconhecida. Acho que o primeiro a mencioná-la foi Egon Schaden, em seu depoimento, e depois encontramos mais referências sobre ela no livro de Lélia Gontijo Soares e Suzana Luz sobre a Sociedade de Etnografia e Folclore, criada por Mario de Andrade e da qual ela foi secretária.¹ Aí estão reproduzidos em fac-símile os Boletins da Sociedade e faz-se menção a um livro de Dina — *Instruções práticas para pesquisas de antropologia física e cultural* (1936) — e à sua chegada: "...Dina Lévi-Strauss, professora agregée da Universidade de Paris e egressa dos quadros do Museu do Homem. Ela acompanha o seu marido, Claude Lévi-Strauss, no Brasil, contratado como professor de Sociologia da recém-criada Universidade de São Paulo." Na enorme correspondência de Mario de Andrade, ela raramente aparece, e quando aparece é nas notas de seus interlocutores, subsumida na categoria "o casal Lévi-Strauss", quando não simplesmente como "a

mulher de Lévi-Strauss". É assim também que se refere a ela com frequência o filósofo francês Jean Maugué em sua autobiografia: "Lévi-Strauss et sa femme."² Numa carta de agosto de 1938 a Mario de Andrade, Oneyda Alvarenga menciona a razão de sua saída do país:

...você sabe que Mme. Lévi-Strauss está quase cega e talvez venha mesmo a perder totalmente a vista? Apanhou em Mato Grosso uma conjuntivite purulenta, de que o marido escapou, me informaram, por usar óculos (o que me parece besteira.) Não sei outros detalhes. Ela está aqui, devendo voltar logo para a França. O Lévi-Strauss continua atrás de índios.³

Dina aparece também quase como um pé de página em *Tristes trópicos* e em *De près et de loin* [*De perto e de longe*] — mas um olhar mais atento não a descobriria na personagem Camila, da peça de teatro que Lévi-Strauss imaginou em sua expedição? "Camila rompeu com Cinna e essa ruptura traz a este a prova final de um fracasso de que já se tinha persuadido." Cinna é "um exaltado que só gosta de estar entre os selvagens" e que diz, à certa altura, evocando a experiência presente do autor: "Comi lagartos, serpentes e gafanhotos; e desses alimentos, cuja idéia só provoca náuseas, eu me aproximei com uma emoção de neófito, convencido de que ia criar um laço novo entre o universo firme e eu." (*Tristes trópicos*, cap. XXXVII)

Cinquenta anos depois, graças à persistência de Anne Marie Pessis, Dina foi encontrada e entrevistada. É uma pequena entrevista com a professora de filosofia Fernande Dina Dreyfus que reiteradamente negava *nossas* lembranças do *seu* passado. Como vemos no vídeo, ela não *lembra* ter filmado ou escrito sobre os Bororo (isso no ano em que se comemoravam os 80 anos de Lévi-Strauss, quando várias homenagens foram prestadas ao etnólogo na França, entre as quais uma exibição de seus filmes, feitos com Dina, no Brasil) e é só depois de muita insistência da entrevistadora que *relembra* trechos de sua vida aqui, o nome de alguns amigos, de *Mariô*...⁴

Conto essa pequena história porque ela expressa bem duas questões que começaram a nos perseguir logo que passamos a entender um pouco melhor a história que estávamos tentando

pesquisar.⁵ A primeira é a que chamei de "notoriedade retrospectiva" em outro texto, isto é, o modo como o *renome* adquirido a partir de um certo momento pode iluminar a vida inteira de um personagem — o bom exemplo aqui sendo o jovem professor de Sociologia na USP nos anos 30, Claude Lévi-Strauss. O reverso desse exemplo é o já citado Maugué, lembrado e relembado por seus alunos e sucessores como um professor brilhante e que se define em sua autobiografia como um acadêmico *raté*.⁶ Sua autobiografia parece ser também um modo de se insurgir contra esse "fracasso", de recuperar um tempo em que sua presença acadêmica teve importância, daí seu tom amargo. Outro exemplo pungente (pungente pelo afeto que ele investiu num país no qual não podia viver) do reverso da "notoriedade retrospectiva" é o do professor Donald Pierson, lembrado publicamente quase que só pelos estudiosos da questão racial no Brasil, até que Thales de Azevedo sugeriu que escrevessemos a ele. O seu depoimento foi uma surpresa — como continua sendo surpreendente descobrir as relações estabelecidas por ele no país e sua atuação institucional, expressas nos documentos de seu arquivo pessoal.⁷ Analisando essa documentação e a extensa lista de nomes ali lembrados começou a ficar claro que o que é chamado de personagem secundário na literatura teve tanta ou mais importância na construção institucional das ciências sociais no período examinado do que as personagens principais — aqueles que por seu destaque posterior pareciam os únicos a ocupar a cena. Como diz Michael Pollak: "Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado."⁸

Mas é à segunda questão, quase derivada dessa, que quero dedicar mais espaço aqui: ao refletirmos sobre a notoriedade retrospectiva de Lévi-Strauss e ao "esquecimento" de Dina, começamos a nos perguntar o que tinha sido feito das pesquisadoras nessa história — personagens ainda mais secundárias do que os exemplos mencionados na extensa correspondência de Pierson. Salvo poucas exceções, elas aparecem, naquele momento, como *esposas* — a esposa de Donald Pierson, a esposa de Charles Wagley, a esposa de David Maybury-Lewis, a esposa de Darcy Ribeiro, a esposa de Eduardo Galvão, a esposa de Robert Murphy, a esposa de Charles Watson... a lista certamente poderia continuar. Todas elas adotaram o nome

do marido ao casar, a ponto de ser muito difícil redescobri-las com seu próprio nome, mesmo quando descasadas, como no caso de Dina. Todas estiveram no campo e parecem ter sido auxiliares de pesquisa inestimáveis, segundo os relatos de seus próprios maridos. Só em poucos casos, no entanto, deixaram esse papel de auxiliares — caso de Yolanda Murphy, por exemplo —, ainda que tenham, em outros, assumido quase o papel principal, como no “romance do Brasil Central”, como David Maybury-Lewis chamou num certo momento a expedição dele e de Pia entre os Xavante e os Xerente.⁹ Maybury-Lewis diz sobre os padrões Xavante de nomação:

Um menino Xavante não recebe nome ao nascer. (...) Recebe seu primeiro nome por volta dos cinco ou seis anos de idade (...). Um homem deve ter, teoricamente, no mínimo quatro nomes. (...) As mulheres, de acordo com o padrão Xavante, podem crescer sem nome (...). Além disso, tenho certeza de que algumas mulheres Xavante realmente não sabiam seus próprios nomes.¹⁰

Pia, curiosamente, recebeu dois nomes dos Xavante, e é personagem tão presente na viagem e no texto que, mesmo em sua ausência, o autor que o assina escreve “nós”.

O que significa então um nome, senão *renome*? Um homem de renome estende a “ilusão biográfica” para além do momento em que o adquire — nós sucumbimos a essa ilusão ao sair à procura de Dina Lévi-Strauss. *Renome* no duplo sentido de nome famoso e de segundo nome, no caso das mulheres, com frequência o que elas adquirem ao casar (no caso de alguns homens, o escolhido por eles para seu nome público — como Reginald Brown escolheu tornar-se Radcliffe-Brown em certo momento). Ao serem assim renomeadas essas mulheres tornam-se então *esposas* em primeiro lugar — e são assim também consideradas.¹¹

Exemplos do primeiro caso, isto é, assumir essa transformação em esposa, são inúmeros. Depois da morte de Victor Turner, Edith Turner escreveu uma comovente memória sobre os anos felizes que passou com ele na África. Ela própria, uma antropóloga — o que só se descobre, neste livro, com alguma atenção —, assim descreve o propósito de seu livro:

Gostaria de chamá-lo de antropologia a favor no estilo feminino, isto é, advogar em defesa de uma cultura como amante ou mãe. Decidi utilizar todas as observações, o conhecimento e o material de campo que eu e Vic recolhemos — fatos reais do trabalho de campo, não material imaginário — e transformá-lo numa história coerente, acrescentando, por assim dizer, meu próprio sangue materno para alimentar o embrião, para que ele possa crescer da melhor maneira. (...) Que dizer de meu desenvolvimento pessoal durante essas experiências? Poder-se-ia dizer que eu estava me assenhoreando de minha vida? Eu vivia uma história para contá-la, o que faço neste livro. Mas o leitor descobrirá que fui me envolvendo, *sem conseguir sair dela*. (...) Entrei na vida de cada um, como entrei na vida de Vic.¹²

Helen Pierson, mais de trinta anos depois de sua estadia no Brasil, faz eco a essa observação: “... meu depoimento seria apenas o de uma esposa de antropólogo social e sociólogo. Aliás, sempre pensei do meu papel no Brasil como sendo o de uma ‘Girl Friday’ (termo inglês), isto é (para inventar duas palavras), ‘facilitadora’ e ‘suplementadora’.”¹³ Isso apesar de citar uma extensa lista de seus afazeres que incluíam seu trabalho — continuado até sua morte, em 1994 — de datilografar a correspondência do marido, dar aulas de inglês aos alunos da Escola de Sociologia e Política, buscar livros e artigos na Biblioteca Municipal de São Paulo, fazer levantamentos para as pesquisas de campo e preparar questionários, com sugestões aos estudantes, para essas pesquisas. Os trechos de seu diário, de dezembro de 1947 a fevereiro de 1948, mostram sua intensa atividade como *Girl Friday*, mas também uma observadora perspicaz da vida cotidiana no interior de São Paulo.

Exemplos do segundo caso, isto é, de consideração, por parte de outros, das pesquisadoras como sendo apenas esposas, são, em geral, implícitos, como se, sendo esposa, a parceira se tornasse menos visível. Há alguns anos, Richard Price escreveu numa carta ao *American Ethnologist*,

...como parceiro num time antropológico de marido e mulher (que publicam em conjunto e separadamente), julgo apropriado observar que *Suriname Folk-lore* (1936) — um livro com idéias surpreendentemente modernas a respeito da música, da fala e do estilo Afro-americano — foi de fato escrito em co-autoria com Frances Herskovits. E minha própria leitura desse

trabalho sugere que ele é consideravelmente baseado mais em seu trabalho de campo do que no dele (Melville Herskovits). E, de fato, se o livro fosse publicado hoje, o nome de Frances Herskovits bem poderia figurar como o do autor principal. (AE, 12: 4, 1985.)

Observação tanto mais interessante por partir de um marido.

De fato, na época aqui analisada (o período entre os anos finais do século 19 e os anos 40 do século 20) era raro uma mulher em busca de renome, o mais frequente sendo a existência de pesquisadoras dublês de esposas — ou vice-versa. O que ajuda a explicar a má vontade com que alguns pesquisadores locais receberam Ruth Landes quando ela esteve no Brasil para fazer suas pesquisas sobre o candomblé da Bahia. O impacto dessa má vontade sobre ela foi tão forte que ainda se refletia nas suas lembranças do tempo que passou aqui, mais de quarenta anos depois. Numa carta pessoal ela desabafa sobre a perseguição que teria sofrido de dois pesquisadores, um brasileiro e um norte-americano (Arthur Ramos e Melville Herskovits — o que empresta um toque de ironia à citação acima), que chegaram a escrever a Gunnar Myrdal, acusando-a de vender serviços sexuais aos negros, apenas porque ela fazia pesquisa de campo — “uma jovem mulher de menos de trinta anos e conspicuamente loura”. Diz ela: *Their calumnies were symbolic rape on me*. [“Suas calúnias eram um estupro simbólico.”]

Landes registrou suas outras lembranças do período em que esteve no Brasil num artigo¹⁴ no qual menciona as razões pelas quais não pôde retornar às suas pesquisas no país. Seu caso é uma confirmação das dificuldades de mulheres sozinhas (com nome próprio ou em busca de renome) de fazerem pesquisa de campo na época: um nome é também sinônimo de reputação e a dela ficou marcada por esse ataque.¹⁵

As possibilidades que se ofereciam às mulheres estrangeiras que desejassem levá-la adiante naquele tempo estavam assim reduzidas: ou elas faziam parte de um time profissional com seus maridos, ou corriam o risco de serem malvistas pelos pesquisadores locais, em sua maioria homens. No caso das pesquisadoras locais, havia ainda uma terceira possibilidade: elas poderiam herdar o renome do pai, junto com seu nome, como no caso de Heloisa Alberto Torres, ou *dona* Heloisa, como era mais conhecida.

Seria possível falar aqui, então, de uma dupla ilusão biográfica no caso das mulheres — mas não é só disso que se trata, pois em nossa história, ao perdermos um nome, perdemos também um personagem. Todas essas esposas, todas essas *Girl Fridays*, estão de certa forma sujeitas à desapareição, já que seu *nome próprio* é o nome de outrem e, para elas, é impossível sequer manter a ilusão de uma “identidade social constante e duradoura”, da qual esse nome é o fundamento.

IDENTIDADE & AFINIDADE

Começando, então, pela *identidade*, primeiro conceito a interrogar se queremos prosseguir pensando nas antropólogas ou nas esposas de antropólogos dublês de pesquisadoras, como se pudessem ser um conjunto definido por alguma (qualquer) característica comum. No seminário justamente famoso dedicado ao assunto, Lévi-Strauss destoa um pouco dos outros participantes ao concluir que a identidade tem uma existência puramente teórica: *celle d'une limite à quoi ne correspond en réalité aucune expérience* [“a de uma fronteira que na realidade não corresponde a nenhuma experiência”]. Isso porque o que apreendemos com nossa experiência é sempre uma parte de qualquer conjunto, um todo descontínuo. A imagem que me ocorre ao ler isso é a de uma teia rasgada: nunca seremos capazes de reconstituir todos os fios que a completavam e por isso trabalhamos com indícios, com rastros, com sinais. Isso não parece ser uma prerrogativa ou maldição das ciências humanas: as assim chamadas ciências da natureza também estão repletas de exemplos de falta de continuidade nas suas demonstrações, continuidades em geral preenchidas com muita imaginação pelo físico ou biólogo que reconstrói a teia, qualquer teia.

Mas, por que os analistas das sociedades humanas seriam então apaixonados pela busca de uma identidade (étnica, de gênero, nacional, regional)? Talvez justamente para fazer sentido daquela teia rasgada, para, recuperando os fios que faltam, integrar do melhor modo possível o desconhecido no conhecido. A identidade seria assim “uma espécie de foco virtual ao qual é indispensável nos referirmos para explicar um certo

número de coisas, mas sem que nunca tenha uma existência real".¹⁶

Em inúmeras sociedades humanas as mulheres parecem estar tão circunstancialmente sob esse foco virtual que de certo modo põem em xeque a substancialidade dessa identidade — em si mesma frágil. Vimos o exemplo dos Xavante, e muitos outros podem ser citados. Fiquemos com o dos chineses. Na sociedade chinesa tradicional, como entre os Xavante, os homens têm vários nomes, dados ou escolhidos ao longo de sua vida e que expressam a mudança de estado, de criança a adulto, a profissional realizado, a cidadão integrado em sua comunidade, a pessoa a ser venerada após a morte. As mulheres recebem um nome provisório ao nascer e o perdem ao casar — a partir daí elas serão referidas pela sua relação com outros, especialmente sua família.¹⁷

Margery Wolf comenta:

Ao passo que o homem chinês nasce numa comunidade social e espiritual que tem continuidade não apenas em vida mas também após a morte, a mulher chinesa nasce numa comunidade na qual ela é apenas uma residente temporária e sua comunidade espiritual após a morte depende de quem ela desposa ou, mais importante ainda, aos ancestrais de quem ela dará à luz. (...) O trauma do casamento chinês, no qual uma mulher muito jovem é transferida para uma aldeia distante onde ela não conhece ninguém, nem mesmo seu marido, cria para as mulheres uma crise de identidade que só é resolvida pela aquisição gradual de um novo conjunto de espelhos nos quais ela possa se identificar.¹⁸

Soa familiar, mas madrasta da Branca de Neve e Lacan à parte, o que a observação da pesquisadora ocidental parece expressar é uma angústia em relação aos nossos espelhos de identidade. É como se essa troca sucessiva de espelhos a que as mulheres chinesas estão, ou estavam, destinadas exacerbassem a percepção da existência de espelhos deformadores em nossa própria sociedade; como se essa ausência de nome enfatizasse a desapropriação que sofremos de nossos nomes.

Não é de estranhar — a descrição dos modos de ser de outras sociedades sempre fez com que acabássemos refletindo sobre nossos modos de ser e à percepção daquela falta/ausência poderíamos então, paradoxalmente, atribuir um

ganho em termos de reflexão. Mas, se os grupos de conscientização multiplicados pelo feminismo dos anos 60 ajudaram a reforçar uma identidade feminina, acentuando tudo o que havia de comum entre mulheres, percebeu-se, em seguida, que a mulher era uma identidade tão ilusória como qualquer outra.¹⁹

Se uma das características do mundo no qual vivemos hoje é a fragmentação das identidades e, portanto, a busca por um substrato que lhes dê unidade está de antemão condenada ao fracasso, onde ancorar lutas afins? Porque é de lutas que se trata quando se trata de afirmar uma identidade: "O que se ganhou com os estudos de etnicidade foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, que ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema. É uma estratégia de diferenças."²⁰

Donna Haraway, anotando as dificuldades das lutas feministas, propõe substituir a procura por uma *identidade* pela luta em torno de *afinidades*.

Tornou-se difícil nomear nosso feminismo através de um adjetivo único — e até insistir em todas as circunstâncias no substantivo. A consciência da exclusão via nomeação é aguda. As identidades parecem contraditórias, parciais e estratégicas. O reconhecimento arduamente conquistado de sua constituição social e histórica impede que gênero, raça e classe sejam a base da crença numa unidade "essencial". Não há nada a respeito de ser "feminina" que una as mulheres naturalmente. Nem mesmo existe o estado de "ser" feminina, ela mesma uma categoria altamente complexa, construída em discursos científicos sexualizados e através de outras práticas sociais conflitivas. A consciência de gênero, raça ou classe foi uma conquista a que fomos forçadas pela terrível experiência histórica das realidades sociais contraditórias do patriarcado, do colonialismo e do capitalismo. E quem é "nós" na minha própria retórica? Que identidades estão disponíveis para sustentar um mito político tão potente chamado "nós" e o que motivaria o alistamento nessa coletividade? Uma fragmentação pungente entre as feministas (para não dizer entre as mulheres) em qualquer tipo de alinhamento tornou a noção de *mulher* elusiva, uma desculpa para a matriz da dominação de mulheres por mulheres. Para mim — e para tantas que compartilham uma situação histórica semelhante como branca, profissional de classe-média, fêmea, radical, norte-americana, de meia-idade — as fontes de uma crise de identidade política são inúmeras. A história recente de boa parte da esquerda e do

feminismo nos Estados Unidos tem sido uma resposta a esse tipo de crise através de infindáveis fracionamentos e da busca por uma nova unidade essencial. Mas tem havido também um crescente reconhecimento de outra resposta a partir de coalisões: *afinidade*, não *identidade*.²¹

Afinidade, como gênero, deriva de nosso vocabulário sobre família e parentesco e, etimologicamente, supõe relação — ao contrário da origem da palavra identidade (*idem*) que significa o mesmo.²² Donna Haraway se referia às relações entre mulheres quando escreveu aquelas linhas; Morgan se referia às relações sociais mais amplas quando escreveu *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* [*Sistemas de consangüinidade e afinidade da família humana*]; gênero pretende cobrir as relações construídas a partir de identificações ou atribuições de masculinidade e feminilidade a todos os seres humanos, isto é, entre “mulheres”, entre “homens” e entre “mulheres” e “homens” — se é que essas designações ainda podem ser usadas num universo tão semioticamente carregado.

MASCULINA/FEMININO

FEMININA/MASCULINO: A NATUREZA IMAGINÁRIA

A questão da coincidência entre a persona social e o indivíduo biológico é antiga e, antes de as feministas terem adotado o termo gênero para desvincular essas relações de qualquer conotação determinista, a literatura já problematizara identidades supostamente apoiadas no dimorfismo sexual.²³ O andrógino, uma das expressões do que metafísicos e teólogos chamavam de *coincidentia oppositorum*, foi um objeto da especulação literária com uma certa ressonância no século dezenove.²⁴

Virginia Woolf continuava assim uma tradição literária ao afirmar que “é fatal ser homem ou mulher, pura e simplesmente; é preciso ser masculinamente feminina ou femininamente masculino”. Ao fazer essa anotação numa conferência para estudantes inglesas em 1928, Virginia Woolf certamente não pretendia atribuir-lhe o estatuto de teoria, embora seu texto — e o romance *Orlando*, que o expressava em termos

ficcionais — ter tido uma repercussão que extrapolou os muros das escolas para moças.²⁵

Diferentemente dos literatos, os antropólogos estavam mais interessados na relação masculino/feminina nas sociedades não ocidentais e só recentemente deram atenção à figura do andrógino.²⁶

Parte de uma tradição religiosa, do imaginário literário ou etnográfico, o andrógino é uma figura interessante porque põe em questão os limites do feminino/masculino, de certa forma *poluindo* essas definições. Numa bela análise da noção de poluição, Mary Douglas mostrou o perigo inerente a separações simbólicas do que deveria estar unido ou a uniões simbólicas do que deveria estar separado.²⁷

No Brasil, a especulação sobre a ambiguidade na definição da identidade sexual também começou no século 19. Médicos e literatos (alguns com formação médica) empenharam-se em demonstrar, antecipadamente, o que Mary Douglas e outros antropólogos analisaram depois: o perigo está no indefinido, na quebra das definições; em suma, nos limiares.²⁸

Essas definições são frequentemente implícitas, já que fazem parte do repertório supostamente (re)conhecido por todos os integrantes de uma sociedade dada, e é só quando postas em questão que elas adquirem feição mais clara, isto é, mostram seu potencial como definições não estabelecidas, mas em conflito por uma significação precisa. Assim como ocorria com a noção de raça nos textos daqueles médicos, as noções de masculino e feminino nos textos que vou analisar aqui são sempre elusivas: em nenhum momento encontramos, lá, um discurso direto que defina raça ou, aqui, um discurso direto que defina o masculino ou o feminino. Aparentemente, tudo se passa *como se* as personagens femininas da história aqui contada fossem homólogas aos seus equivalentes masculinos na história da antropologia: naturalistas, sertanistas, pesquisadores de campo, administradores, professores... *Aparentemente*, se atentarmos apenas para os registros mais superficiais de suas carreiras: referências esparsas sobre suas atividades, biografias curtas, necrológios. Isto é, em situações textuais em que elas são o foco do discurso, o máximo que se pode inferir das definições de masculino e de feminino na época de cada uma é que elas eram vagamente excepcionais

— dada a maior ou menor explicitação de cada autor de sua admiração pelos feitos de uma *mulher*. Olhando-as em conjunto, então, retrospectivamente, o que temos é um grupo, reduzido, de figuras que pouco se distinguiriam de seus colegas naquelas atividades antes mencionadas — sertanista, naturalista, pesquisadora de museu —; e a única afinidade entre elas deriva de uma identidade que lhes é atribuída, a de serem *mulheres* profissionais — algumas nem isso — que viveram numa época em que a maior parte dos profissionais tinham a identidade atribuída de *homens*.

Colocando-as ao lado de seus colegas profissionais, no entanto, e analisando suas trajetórias no contexto da época de cada uma, começam a emergir definições de feminina e de masculino explicitadas em disputas pelo poder, pelo prestígio ou por privilégios de vários tipos e pela atribuição a elas de um estatuto ambíguo, como se se tratasse de seres andróginos a quem é preciso conjurar, desmentir, redefinir tão logo essa atribuição se expresse nos discursos a respeito de seus feitos científicos. Movimento de estranhamento, primeiro (que faz essa mulher num grupo de homens? Deve ser homem...), de re-alocação, em seguida (mas vejam que belo chapéu... feminino), logo de desqualificação (sendo mulher... não poderia ser cientista — ou vice-versa). Lidos de hoje, alguns desses movimentos parecem tímidas estratégias de re-afirmação da impermeabilidade das categorias masculino/feminina, da rigidez das fronteiras entre homem/mulher. Vividos na época, devem ter parecido táticas cruéis de exclusão social. A constante re-afirmação dessa impermeabilidade e dessa rigidez é também o melhor indicador de incerteza, de insegurança, na definição dessas mesmas categorias na prática: quais seriam, afinal, os elementos indiscutíveis de separação, de constituição daquele traço (/) que as separa, se um mísero item de vestuário alterado (chapéu ou calça, no caso das pesquisadoras de campo), um pequeno gesto não sintonizado (“adamado”, no caso de um naturalista de Museu), ou o simples estar lá num espaço onde sua presença não era prevista, as punha em questão?

Tais definições se explicitam melhor quando comparamos esse pequeno grupo de pesquisadoras, sem marido, às esposas dos pesquisadores, em sua maioria estrangeiros, mas alguns brasileiros, que acompanharam seus maridos ao campo. Isto é, quando as colocamos num *continuum* que vai da mulher

ao homem esposo.²⁹ Aí, um dos atributos da condição feminina está presente de antemão e recobrirá quase inteiramente a personagem: *a esposa* de deixa de ser uma referência e passa a ser tanto o nome de cada uma das esposas, como o nome genérico dessa categoria de parceiras etnográficas, passa a ser sua identidade (atribuída) principal.³⁰ Esse grupo assim definido torna, por sua vez, mais claras as expectativas sociais sobre mulheres em geral e mostra, por contraste, a quebra dessas expectativas, implícita na atuação das mulheres do primeiro grupo.

Mas talvez seja ilusório pensar em encontrar padrões de feminilidade ou masculinidade “de época” no interior de uma mesma sociedade e a tão curta distância de nosso tempo; em grandes traços, suas formas, na nossa sociedade, são muito semelhantes às de hoje: variam detalhes de conteúdo (não mais usamos chapéus em cerimônias acadêmicas; o traje masculino numa pesquisadora de campo não ameaça sua definição de gênero), não as estratégias. Pois ainda é de lutas que se trata e que se travam no campo semântico, assim como no campo político. Talvez seja possível explicitar esses conteúdos tão variáveis e essas formas mais permanentes, recolocando essas personagens cada uma em seu cenário próprio, tentando compreender a leitura que seus interlocutores faziam de sua presença ali e situando-as no contexto de atuação de suas contemporâneas em outros lugares do mundo.

No Capítulo I, tento compreender como aquela luta se expressou em termos literários, isto é, em que sentido, ao lhes roubar a palavra, expressando eles o que esperavam que elas expressassem na sua atuação, três escritores redefinem nossas personagens, de certo modo exibindo mais claramente do que o faziam seus contemporâneos profissionais na vida real, esse movimento de re-alocação de figuras ambíguas a um universo feminino.

Nos três capítulos seguintes, persigo as trajetórias dessas mesmas três personagens, agora com seus nomes reais (Emilia Snethlage, Leolinda Daltro e Heloisa Alberto Torres), como exemplos quase do avesso do que era uma carreira bem-sucedida de suas contrapartidas masculinas. Uma naturalista, uma sertanista e uma pesquisadora de museu, figuras bastante comuns na história da antropologia no Brasil e alhures;

no que elas tornam diferentes essas carreiras ao conjugá-las no feminino? Essas três personagens se movem entre dois mundos, duas circunscrições: o da ficção (Cap. I) e o da realidade, não de suas biografias singulares (Cap. II, III e IV), mas da realidade aceita ou aceitável das mulheres que cumpriam trajetórias semelhantes às suas, mas enquanto esposas. Elas preenchem, assim, uma espécie de interregno nessa galeria de figuras da história da antropologia, constituindo-se como seres de *natureza imaginária*, por estarem fora de seu espaço "natural", sem terem sido admitidas ao novo espaço social que procuravam ocupar: nem homens, nem mulheres, em termos culturais: seres anômalos, aparentados antes aos monstros do que à raça humana.³¹

No Capítulo V, mostro como a história das pesquisadoras estrangeiras podia, por vezes, entrelaçar-se à das pesquisadoras nacionais, acompanhando as vicissitudes de Ruth Landes e de Heloisa Alberto Torres na constituição de uma figura que viria a se tornar simbólica na cultura do país — a da baiana — e como ambas participavam de um contexto mais amplo do que o da definição da disciplina no país. A experiência de ambas sugere também, não que a mulher seja "o negro do mundo", como dizia um famoso slogan feminista,³² mas os possíveis entrelaçamentos entre raça e gênero na política e na teoria antropológica.

Por último, o Capítulo VI oferece um contexto mais amplo da atuação das antropólogas na constituição da história da nossa disciplina, nas três tradições nas quais ela se definiu — a tradição inglesa, a francesa e a norte-americana. É uma tentativa de compreender, ainda que de forma breve, como algumas contemporâneas mais famosas do que nossas personagens atuaram no cenário da antropologia em outros contextos nacionais, ampliando assim o alcance das sugestões feitas em relação às personagens brasileiras.

IMAGENS

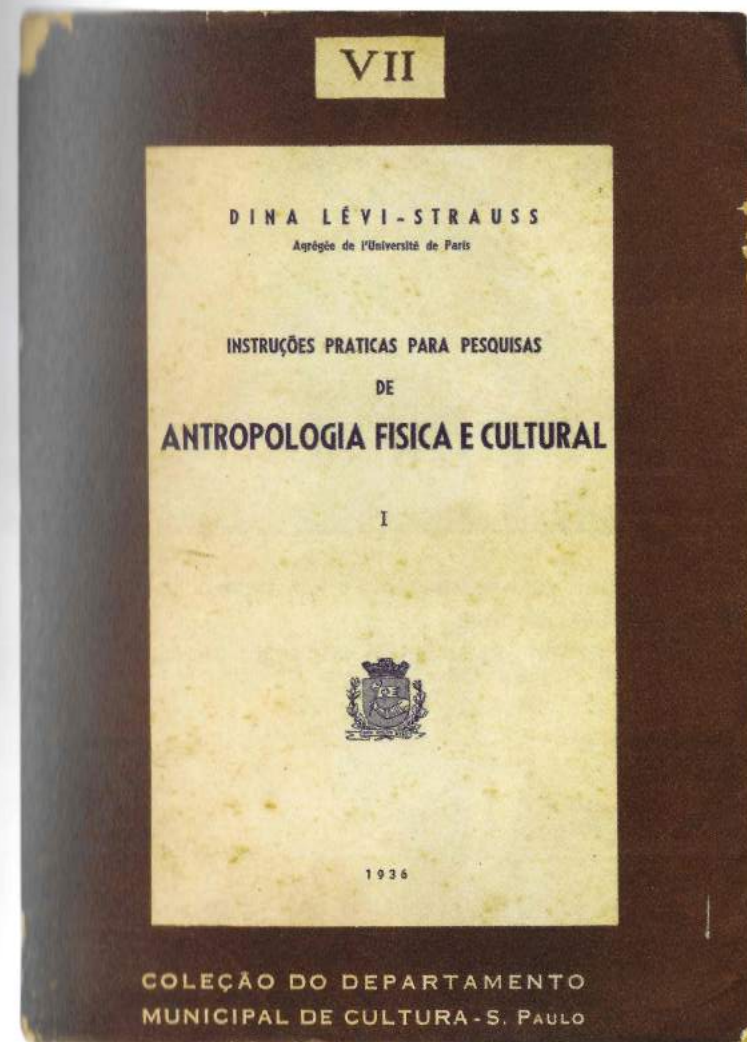


Figura 1 - Frontispício do livro *Instruções práticas para pesquisas de Antropologia física e cultural*, de Dina Lévi-Strauss. A série deveria se completar com um volume II (Etnografia) e III (Sociologia)
Fonte: Acervo do Projeto História da Antropologia no Brasil/AEL/ UNICAMP.

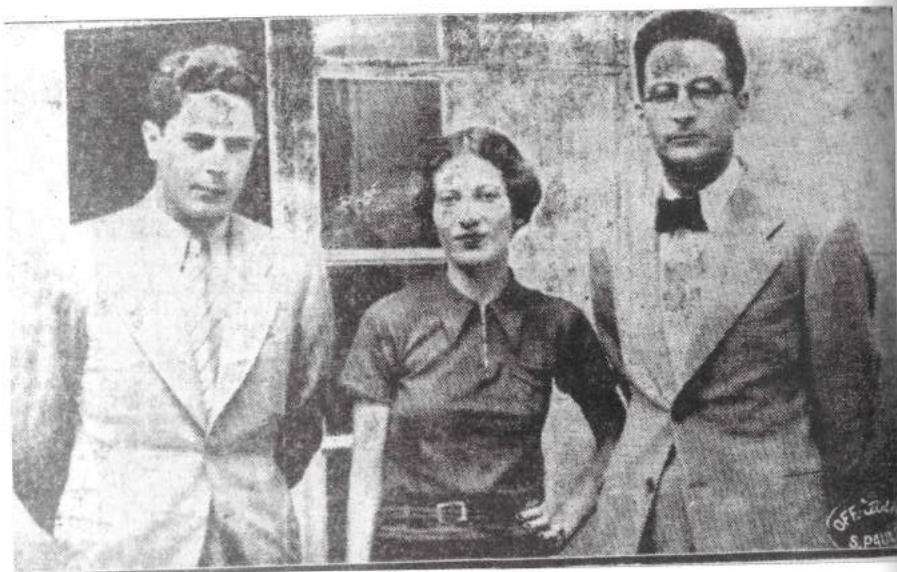


Figura 2 - Dina e Claude Lévi-Strauss, em 1936. O rapaz à esquerda é um repórter do *Jornal Folha da Noite*
 Fonte: *Jornal Folha da Noite*, São Paulo, 5 nov. 1936 - Reprodução.



Figura 3 - Clara e Eduardo Galvão (último à direita) recebem Yolanda (primeira à esquerda) e Robert Murphy no Brasil, em 1952
 Fonte: Acervo do Projeto História da Antropologia no Brasil/AEL/UNICAMP.



Figura 4 - Pia Maybury-Lewis com um Xavante, 1958
 Fonte: Acervo do Projeto História da Antropologia no Brasil/AEL/UNICAMP.



Figura 5 - Helen Pierson, por volta de 1940
 Fonte: Acervo do Projeto História da Antropologia no Brasil/AEL/UNICAMP.



Figura 6 - Claude e Dina Lévi-Strauss em um acampamento, na sua expedição ao Brasil Central

Fonte: Musée de L'Homme, Paris.



Figura 7 - Charles Wagley, Rubens Meanda, Gilberto Freyre, Madalena Freyre, Frances Herskovits, Heloisa Alberto Torres, Eduardo Galvão, Melville Herskovits, Nelson Teixeira, no Museu Nacional, por volta de 1940
Fonte: Acervo do Projeto História da Antropologia no Brasil/AEL/UNICAMP.



Grupo de índios Chipaya e Curuahé.

Figura 10 - Grupo de índios Chipaya e Curuahé encontrados pela Dra. Emilia Snethlage em sua travessia entre os rios Tapajós e Xingu
Fonte: *Boletim do Museu Emilio Goeldi*, VII, 1910 (1913).



191 DO MUSEU NACIONAL — RIO

A Dra. EMILIE SNETHLAGE

Grav. M. Collaço

Figura 11 - Última foto conhecida da Dra. Emilia Snethlage, talvez em sua casa no Rio de Janeiro, no final dos anos 20
Fonte: Reproduzido do *Boletim do Museu Nacional*, 12(1), 1936 - Acervo da Biblioteca do Museu Nacional/UFRJ.

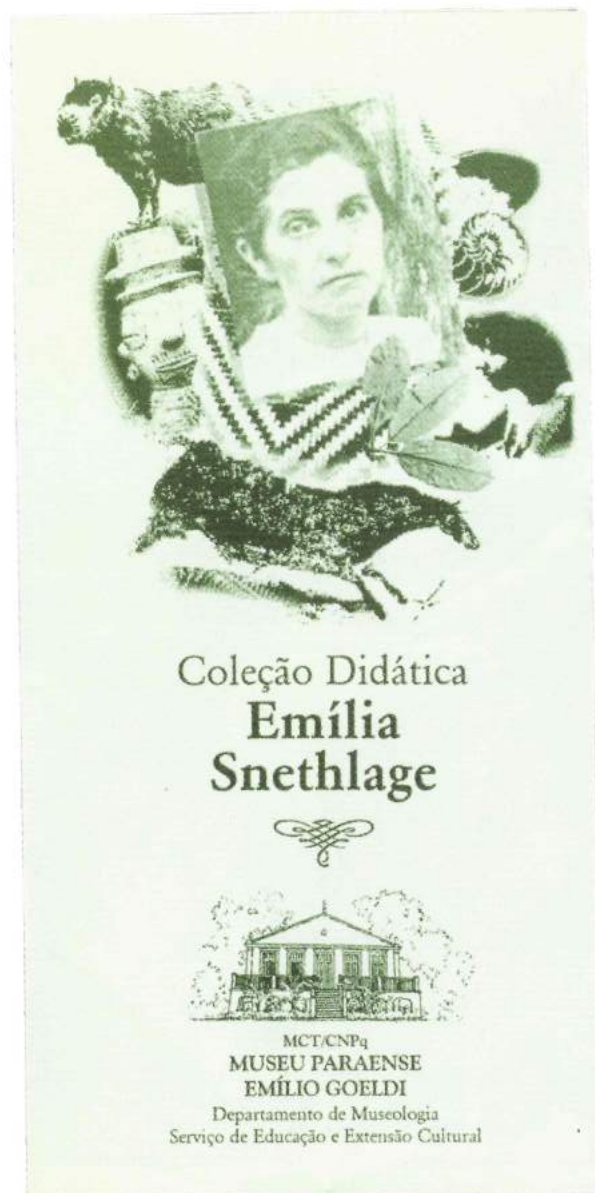


Figura 12 - Folheto do Museu Goeldi anunciando a Coleção Didática Emília Snethlage

Fonte: Arquivo/Coleção Fotográfica MPEG. Reprodução Antônio Pinheiro.

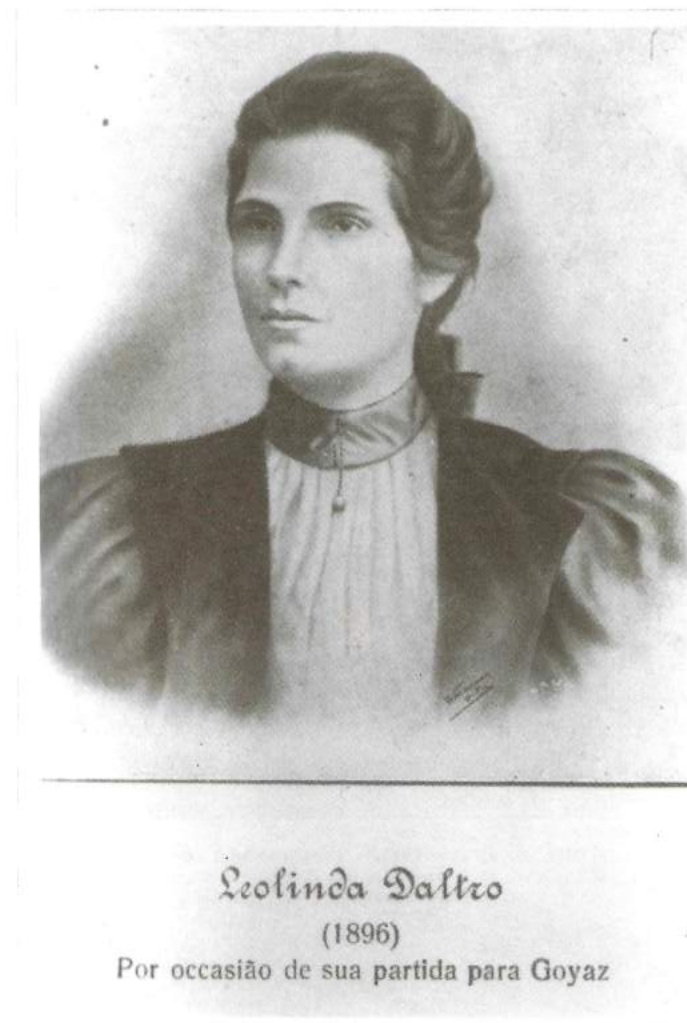


Figura 13 - Leolinda Daltro, em foto publicada no frontispício de seu livro

Fonte: Reproduzida de L. Daltro. *Da catbequese dos índios no Brasil*. Typographia da Escola Orsina da Fonseca: Rio de Janeiro, 1920.

2ª COMISSÃO QUE VEIO A MANDO DO CAPITÃO SEPE,
BUSCAR D. LEOLINDA DALTRO
Em viagem para esta Capital (Araguary)



(Da esquerda para a direita). 1 — Avaquiem, guarany; 2 — Fracé, cherente; 3 — Porpipó, caraó; 4 — Uacumupté, cherente; 5 — Quatijá, guarany; 6 — Jepia-jú, chefe dos guarany; 7 — Sepeá, guarany.

Figura 14 - Índios que foram, em comissão, buscar Leolinda Daltro para voltar ao sertão

Fonte: Reproduzida de L. Daltro. *Da cathequese dos índios no Brasil*. Typographia da Escola Orsina da Fonseca: Rio de Janeiro, 1920.

UMA LIÇÃO DE POMICULTURA (ENXERTIA), NA RESIDÊNCIA DA PROFESSORA DALTRO (MORRO DE S. CARLOS)



1 — Sipicá; 2 — Uacumupté, cherentes; 3 — Quaty-ajú, guarany; 4 — Porpipó, caraó; 5 — Avaquien, guarany; 6 — Sepeá, guarany, e a Professora Daltro.

Figura 15 - Índios na casa de Leolinda Daltro, no Rio de Janeiro

Fonte: Reproduzida de L. Daltro. *Da cathequese dos índios no Brasil*. Typographia da Escola Orsina da Fonseca: Rio de Janeiro, 1920.

INDIO — EDUCANDO DA PROFESSORA
DALTRO



Djalma Uacumupté (da tribu Cherente)

Figura 16 - Um dos índios que Leolinda Daltro qualificou como eleitor
 Fonte: Reproduzida de L. Daltro. *Da catbequese dos índios no Brasil*.
 Typographia da Escola Orsina da Fonseca: Rio de Janeiro, 1920.



Figura 17 - Dois dos índios que foram buscar Leolinda Daltro: à esquerda, o "índio eleitor", Jacumupté, à direita, Porpipó. Retratos a óleo de Antonio Parreiras

Fonte:



Peça do acervo FUNARJ.
 Museu Antonio Parreiras.

ASSOCIAÇÃO DE PROTEÇÃO E AUXÍLIO AOS SILVÍCOLAS
DO BRASIL



A mesa que presidiu à cerimônia da instalação, composta dos Srs. Drs. Leoncio Corrêa, Magnus Sondahl, Simocens da Silva e D. Leolinda Daltro, no momento em que falava o Senador Coelho Lisboa.

Figura 18 - Sessão de abertura da Associação de Proteção e Auxílio aos Silvícolas do Brasil, 1908

Fonte: Reproduzida de L. Daltro. *Da cathequese dos índios no Brasil*. Typographia da Escola Orsina da Fonseca: Rio de Janeiro, 1920.



Figura 19 - Panfleto da campanha de Leolinda Daltro à Constituinte de 1934

Fonte: Reproduzido da Coleção Nosso Século (19), Ed. Abril, São Paulo, 1980.

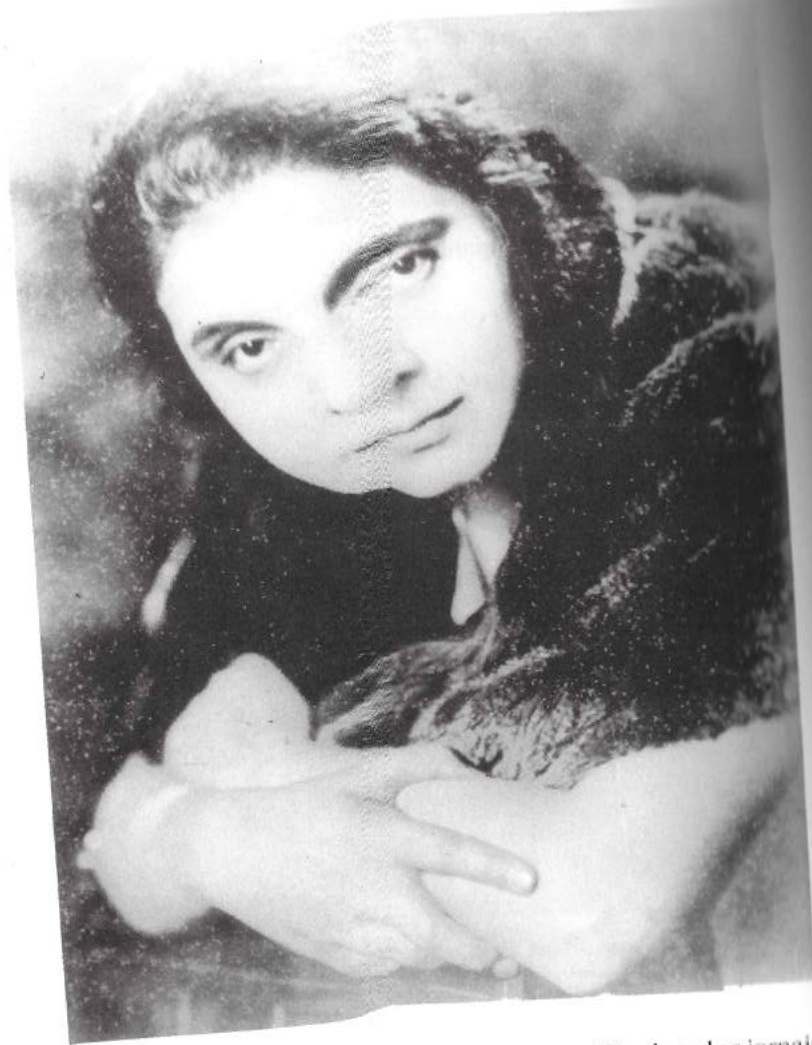


Figura 20 - Heloisa Alberto Torres, numa foto utilizada pelos jornais no final dos anos 20
 Fonte: Arquivo da Casa de Cultura Heloisa Alberto Torres, em Itaboraí, RJ.



Figura 21 - Edison Carneiro, Raimundo Lopes, Charles Wagley, Heloisa Alberto Torres, Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes, L. de Castro Faria, no Museu Nacional, 1939
 Fonte: Arquivo do Projeto História da Antropologia no Brasil/AEL/UNICAMP.



Figura 22 - Ralph Linton, Heloisa Alberto Torres e Eduardo Galvão, no Museu Nacional, por volta de 1945
Fonte: Acervo do Projeto História da Antropologia no Brasil/AEL/UNICAMP.



Figura 23 - Foto retratando alguns aspectos da indumentária baiana. Consta na tese de Heloisa Alberto Torres: "Negra rica da Bahia ostentando a camisa de renda, no seu traje de beca, a penca, o escapulário, a cruz e demais jóias da crioula."

Fonte: Acervo Heloisa Alberto Torres/Departamento de Antropologia/Museu Nacional/UFRJ.



Figura 24 - Foto de uma das bonecas que Heloisa Alberto Torres enviou a Lisboa
 Fonte: Exposição Permanente do Museu Nacional/UFRJ.

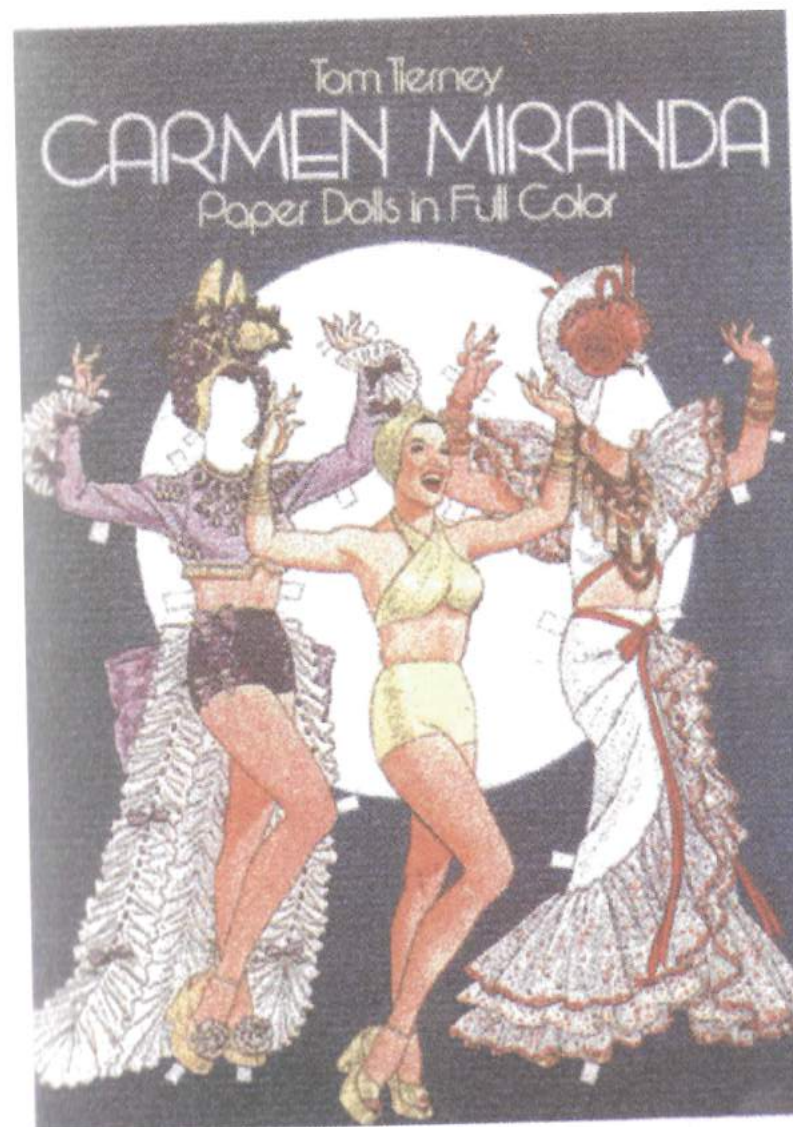


Figura 25 - Carmen Miranda, como boneca de papel, num dos vários sites sobre ela na internet - com a *torrid zone* em destaque
 Fonte: Tom Tierney, Dover's book - ISBN 0486242854, CARMEN MIRANDA PAPER DOLLS.

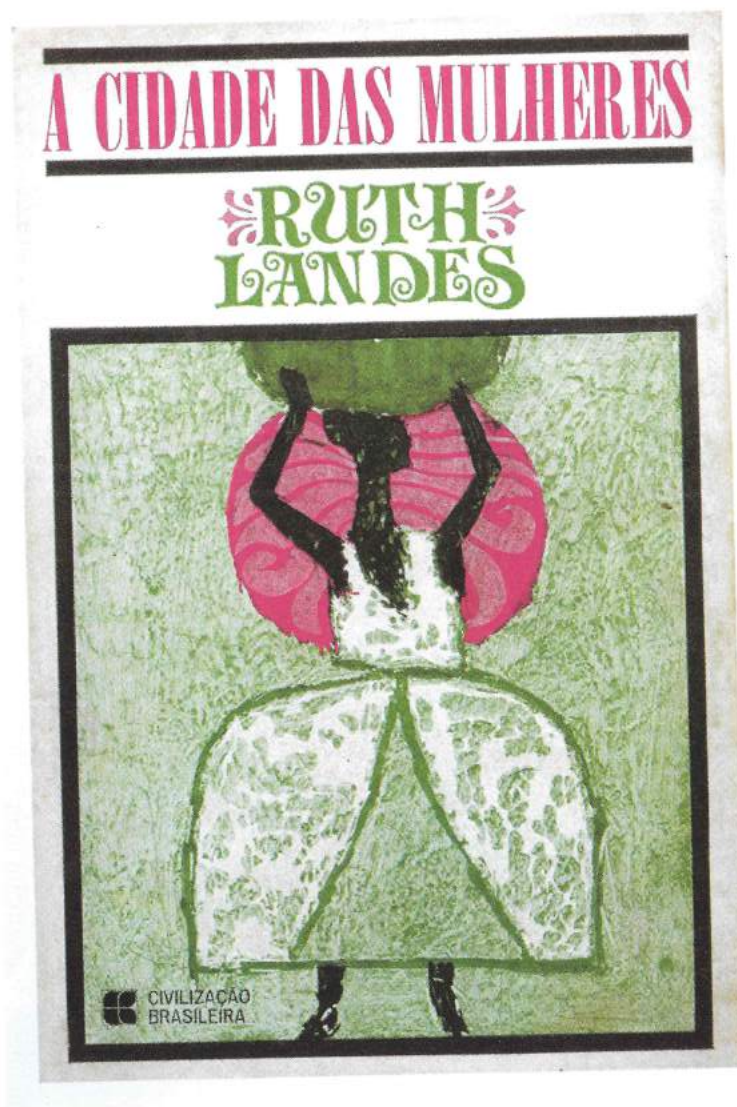


Figura 26 - Capa de Marius Lauritzen Bern, da 1ª edição do livro *A cidade das mulheres*, de Ruth Landes
 Fonte: Ruth Landes. *A cidade das mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Editora UFRJ, 2002.



Figura 27 - Aquarela de Cecília Meireles sobre as baianas no Rio de Janeiro, 1934
 Fonte: Cecília Meireles. *Batuque, samba e macumba: estudos de gesto e de ritmo*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1983.



Figura 28 - Caricatura de Carmen Miranda, como mulata
 Fonte: Cartum de André Carrilho, "Estranha forma de vida". *Folha de S.Paulo*, 6 de julho de 2000.



Correspondance

La statue hermaphrodite
 découverte par Denise Paulme
 et Deborah Lifchitz en 1935
 Musée de l'Homme (35.105.106)

Figura 29 - Estátua hermafrodita desenterrada por Denise Paulme e Deborah Lifchitz, em 1935
 Fonte: Museu do Homem (34.106.106). Reproduzido de *Gradbiva* (3), 1987, p. 56.

TRÊS HEROÍNAS DO ROMANCE
ANTROPOLÓGICO BRASILEIRO

Is it right to be watching strangers in a play
in this strangest of theatres?

[Será correto observarmos estrangeiros em seu drama
representado neste teatro mais que estranho?]

Elizabeth Bishop, *Questions of Travel* [Problemas de viagem]

O romance antropológico, com algumas bem fundadas exceções, é sempre contado de uma perspectiva masculina. Porque, então, três mulheres que, por uma ou outra razão, fazem parte dele teriam atraído a atenção de três autores a ponto de se tornarem personagens de sua ficção?¹ Uma feminista, como se definia Leolinda Daltro à época em que foi (azedamente) retratada por Lima Barreto, certamente chamaria a atenção no início do século 20 — mas uma naturalista alemã (Emilia Snethlage) ou uma pesquisadora de museu (Heloisa Alberto Torres) parecem bem pouco atraentes como personagens literárias.

Ignoro se pesquisadores de outras áreas disciplinares são ou foram retratados na ficção brasileira, mas o fato de essas três terem capturado a imaginação romanesca num intervalo de cerca de vinte anos seguramente nos diz alguma coisa a respeito do modo como era visto o aparecimento dessas novas personagens no cenário do país. É como se os romancistas tivessem captado algo que estava no ar, cada um em sua época e região, e, expressando-o de maneira literária, nos deixando pistas para compreender melhor definições

TRÊS HEROÍNAS DO ROMANCE
ANTROPOLÓGICO BRASILEIRO

Is it right to be watching strangers in a play
in this strangest of theatres?

[Será correto observarmos estrangeiros em seu drama
representado neste teatro mais que estranho?]

Elizabeth Bishop, *Questions of Travel* [Problemas de viagem]

O romance antropológico, com algumas bem fundadas exceções, é sempre contado de uma perspectiva masculina. Porque, então, três mulheres que, por uma ou outra razão, fazem parte dele teriam atraído a atenção de três autores a ponto de se tornarem personagens de sua ficção?¹ Uma feminista, como se definia Leolinda Daltro à época em que foi (azedamente) retratada por Lima Barreto, certamente chamaria a atenção no início do século 20 — mas uma naturalista alemã (Emilia Snethlage) ou uma pesquisadora de museu (Heloisa Alberto Torres) parecem bem pouco atraentes como personagens literárias.

Ignoro se pesquisadores de outras áreas disciplinares são ou foram retratados na ficção brasileira, mas o fato de essas três terem capturado a imaginação romanesca num intervalo de cerca de vinte anos seguramente nos diz alguma coisa a respeito do modo como era visto o aparecimento dessas novas personagens no cenário do país. É como se os romancistas tivessem captado algo que estava no ar, cada um em sua época e região, e, expressando-o de maneira literária, nos deixando pistas para compreender melhor definições

implícitas de masculino e de feminina no contexto de atuação dessas três personagens, retirando-as de uma posição de ambiguidade em relação a essas definições e alocando-as claramente no universo feminino. Ainda que definidas desde o início por sua atuação profissional, o que já é uma novidade no cenário da ficção, essa atuação é desmentida ou desqualificada no decorrer de cada história e em cada caso de uma maneira diferente, é como obedientes *performers* de um roteiro invisível, no qual se prevê um comportamento masculino e um comportamento feminino, que elas acabam por atuar.

OS ROMANCES

Cronologicamente, elas aparecem assim no imaginário romanesco: Leolinda Daltro, em 1915, num dos últimos capítulos do romance de Lima Barreto, anteriormente publicado em folhetim; Heloisa Alberto Torres, em 1933, num romance premiado de Bastos de Ávila; e Emilia Snethlage, em 1938, no romance de Raimundo de Moraes. O enredo em que Leolinda Daltro participa como personagem secundária tem outra mulher como personagem principal, passa-se em 1909 e teve pelo menos dois subtítulos: “Romance da vida contemporânea” e “Romance sugestivo de escândalos femininos” — o plural aí parecendo incluí-la no que é tema central da história. O que toma Heloisa Alberto Torres como heroína é contemporâneo da ação narrada — a década de 30 —, e o que serve de pretexto para louvar a ação de Emilia Snethlage como cientista poderia ter se passado entre 1910 e 1911, época em que ela andou pelas regiões mencionadas no livro.² No tempo real, a idade das heroínas é bastante díspar: quando Leolinda encabeçava a passeata de índios pelo centro do Rio de Janeiro, ironizada por Lima Barreto, Heloisa mal tinha feito a primeira comunhão e voltava de uma viagem à Europa com a família (o quase naufrágio de seu navio em Lisboa será evocado pelo romancista), e a *doutora* Emilia já andava há alguns anos explorando os rios interiores do país. Na vida real, Emilia e Heloisa certamente se encontraram no Museu Nacional, onde esta trabalhava, quando a primeira para lá se transferiu, saindo de Belém — embora no romance sobre Heloisa, Emilia, que morrera quatro anos antes de sua publicação, seja descrita

como uma figura “de outrora”. E tanto Emilia quanto Heloisa poderiam ter lido nos jornais do Rio as propostas políticas de Leolinda Daltro que, então feminista, ainda lembrava sua atuação como sertanista ao propor o ensino obrigatório do tupi nas escolas brasileiras — ou até ter assistido aos seus comícios nas ocasiões em que se candidatou a cargos políticos. Se elas se encontraram, não ficou registro desses encontros.

Na época em que os romances as situam, Leolinda teria cerca de 42 anos, embora fosse descrita no texto como “uma senhora idosa”; Heloisa, descrita como “senhorita”, teria cerca de 38, e Emilia, “uma senhora”, por volta de 43. Só Emilia aparece com seu próprio nome; Leolinda é *dona Florinda Seixas* e Heloisa é a *senhorita professora Lucia de Abreu*.³

O leitor de hoje, que lesse os três romances em sequência, tomaria conhecimento de três senhoras mais ou menos na mesma faixa etária, levemente excêntricas: uma por andar em passeatas com índios na capital federal, outra por aventurar-se sozinha nas selvas amazônicas e a terceira por enfrentar, ainda que acompanhada, os riscos de uma Indiana Jones de saias — com direito a documentos encontrados por acaso e às perseguições de um vilão que, como nos filmes, sempre levou a pior.

Quanto ao estilo dos romances, tanto o de Bastos de Ávila quanto o de Raimundo de Moraes, cronologicamente posteriores, soam mais “arcaicos” que o de Lima Barreto — em parte porque se passam na região amazônica, e a natureza assume proporções avassaladoras no texto, em parte porque os dois se apolam na tradição das narrativas de viagens e parecem tentar extrair da história uma moral. Já o de Lima Barreto é um romance urbano, fruto de uma tradição literária mais recente e mais realista na medida em que a moral da história é justamente a ausência dela. Mas os três são “realistas”: nenhum dos autores faz concessão a um final feliz, e os três olham com um certo cinismo a sociedade local e nacional, cinismo descarado no caso de Lima Barreto.

Quanto ao entrecho: Bastos de Ávila conta a história de uma *professora* do Museu Nacional que vê sua teoria sobre as urnas marajoaras, pela qual a história inicia, esboroar-se frente ao conhecimento nativo do último representante de uma tribo que ela nem supunha existir. Os episódios da viagem

da *senhorita Lucia*, que viaja acompanhada de um afilhado, são os banalmente recorrentes nesse tipo de narrativa: os obstáculos da natureza, o quase naufrágio, o estouro de uma manada de búfalos, as chuvas torrenciais — e a presença, sempre enfatizada, de uma fauna própria à região. Lucia de Abreu, adepta da “teoria do trançado”, que explicava porque as urnas marajoaras eram ornamentadas com figuras representadas de cabeça para baixo, descobre no Rio um documento truncado, assinado por Ladislau Netto, casualmente encontra a parte que faltava durante a viagem, quando também por acaso é apresentada ao último sobrevivente da tribo que habitara a Ilha de Marajó, os *Sacacos*. Este confirma o manuscrito e a leva a um sítio onde estão urnas enormes que ela desenterra e, depois de várias peripécias em que se salva graças à astúcia do guia nativo, enfrenta ainda a força da natureza que mata seu informante e destrói todos os seus achados — destruindo, no mesmo passo, a possibilidade de comprovação de sua teoria.

No livro de Raimundo de Moraes, uma família ribeirinha do Tocantins é vítima de perseguições políticas, o que força a debandada de seus filhos de uma região onde estavam prosperando. Na volta para casa, morrem todos num naufrágio combinado com um ataque de índios, com exceção da mulher inglesa de um deles, capturada pelos índios Apiacá e, mais tarde, integrada à tribo. O enredo é pretexto para divagações a respeito de várias crendices locais e descrição dos costumes da região — a coroa do Divino, a festa de São João, o Putirum, o roubo de moças pelo boto, entrelaçados às verdadeiras aulas que Emilia Snethlage, supostamente hóspede do personagem central, oferece aos leitores sobre a vida animal e vegetal da região.⁴ A natureza é dominante durante boa parte da narrativa e, tanto no texto de Bastos de Ávila como no de Raimundo de Moraes, as imagens utilizadas para descrever suas ameaças — e encantos — são semelhantes. Os sinais de uma tempestade na baía de Marajó, por exemplo:

Negras nuvens, vindas do Norte, cobriram o céu, até então estrellado; as águas entraram a agitar-se, a encrespar-se, a levantar-se em ondas encapelladas; e de subito, inesperadamente, o vento mudou de quadrante, começou a soprar de proa, rijo e pertinaz, esfusiando pelo cordame; a trovoadra a

principio longinqua, quase imperceptível, ia pouco a pouco aumentando de intensidade, como o tropel de uma cavallhada que se aproximasse a galope; e dentro em breve, os relâmpagos ziguezagueavam em torno e por cima do Deus te salve, rasgando o negrume de breu que o envolvia. (Bastos de Ávila)

No fundo do horizonte, tornado escuro rapidamente, fuzilavam relâmpagos que não se ouviam ainda, como se viessem marchando do infinito, tão longinquo, para um drama ajustado a horas certas. As gaivotas que passavam piando transidas, já levavam na linha das asas um sinal de borrasca que lhes arrepiava as penas. (...)

As nuvens escuras, rolando em novelos negros, pareciam manadas de búfalos atropelando-se no ar. O céu caliginoso, decorado de fuligem, dir-se-ia ter baixado para que as bordas dos mastros se lhe entrassem na redoma. (Raimundo de Moraes)

E, sendo a natureza manhosa, por suas mudanças inesperadas, ambos enfatizam a necessidade de um conhecimento prático para lidar com ela. Descrevendo a “percepção apurada e rápida” necessária ao piloto de um barco, Raimundo de Moraes o define como se ele fosse uma máquina sensível ou um adivinho a ler indícios:

Seus sentidos ganham delicadezas de aparelhos vivos, remarcando mil nuanças físicas, de aspectos cósmicos. Vem-lhe daí o apuro das visadas que por uma nuvem, por um rebojo, por um barranco, por uma árvore decifram enigmas lacrados para outro qualquer estranho aos trabalhos de bordo. O retardatário desta aprendizagem não sabe ler os símbolos estampados nos múltiplos panoramas do céu e da terra; é fechado aos avisos como se fora de pedra; e sofre o castigo dessa ignorância, mal pretende dirigir um gaiola.⁵

Bastos de Ávila lhe faz eco:

Medindo todas as responsabilidades que lhe pesavam sobre os ombros, Zé Sarrafo apurava os sentidos syntonizando-os com os fulgores e ribombos da procella. Era por isso que nem sempre os homens atinavam desde logo com o porque de suas ordens, não obstante, promptamente obedecidas. É que os ouvidos de Zé Sarrafo sabiam distinguir do estrondo do trovão o grosso marulhar das ondas arrebetando nos baixos. (...) Só então escapando ao perigo, os homens comprehendiam a pericia do mestre insuperavel.

Sentidos delicados, sintonizados; apuro da visada ou dos ouvidos: é um saber prático — e local — que é louvado aí.

Mas, se a natureza é caprichosa e, afinal, sobrepõe-se à tentativa de alguns homens, e mulheres, em subjugar-la, é também o cenário ideal para um discurso a favor da ciência, representada por “naturalistas”, e que se apresenta, ele mesmo, como “científico”. A começar pela apresentação formal do texto: Raimundo de Moraes e Bastos de Ávila não só salpicam a ação romanesca com nomes de pesquisadores reais, mas também se utilizam de notas de pé de página e citações em outras línguas para apoiarem suas descrições e/ou fabulações.⁶

Os livros são também fartamente ilustrados: o de Bastos de Ávila, à moda das antigas *Seletas*, com gravuras de Magalhães Corrêa; o de Raimundo de Moraes, com fotos de personagens e cenários locais de álbuns datados de 1902 e 1908. Em ambos, o Museu Paraense Emílio Goeldi é citação obrigatória na iconografia.

A ciência é, de fato, tanto como a política — que é o foco no romance de Lima Barreto —, um personagem importante nesses dois romances. O personagem de Raimundo de Moraes, coronel Anastácio Igaraúna, “proprietário de sítio plantado de cacaueiros e seringais, além das terras povoadas de castanheiros lá para o alto rio”, “apesar de amatutado, de acordo com o meio, tinha, de quando em quando, lampejos do homem que chegara até o segundo ano de Medicina na Bahia”.⁷ Sua esposa também é apresentada como uma pessoa educada: “D.Vitorina é professora normalista. Completou o curso com distinção em Belém, sendo oradora da turma. Ficou amatutada, como todos nós, de acordo com o Redentor, que é envolvido por uma vizinhança roceira.”

Marido e mulher, e mais seus agregados, demonstram uma sede de saber que é verdadeiramente notável e que vai sendo satisfeita aos poucos pela naturalista — que explica desde os hábitos de nidificação de irunas e graúnas, até a origem tupi de tucano, Tocantins, castanha... (com as benções de Plínio Ayrosa). Essa importância atribuída à ciência — e à cientista, a quem o coronel ouvia como a “um oráculo” — não impede que Emilia caia vítima da “melodia embriagante do carachuê”, que só afeta as mulheres: “Meu estado era sonambúlico”, diz a doutora em linguagem ‘científica’, mas confirmando as crendices locais a respeito do canto do pássaro.

O elogio de Bastos de Ávila à ciência — e à cientista — é muito mais explícito. Ao ouvir a explicação do último sobrevivente dos nativos da Ilha de Marajó sobre as inscrições num pedaço de urna, a professora Lucia pensara: “Que sucesso não iria provocar aquela descoberta, que profunda revolução na philologia indigena! A que mundo de consequências inimagináveis a sciencia da linguagem seria levada por uma simples obra do acaso?!” Ao que o narrador replica em nosso benefício: “A Sta. Lucia de Abreu era injusta para consigo mesma. Ao acaso em verdade, se tem muito injustamente atribuído grandes descobrimentos.” E a seguir explica que a genialidade, e não o acaso, tinham sido responsáveis pelas descobertas de Newton, Galileu e Champollion, concluindo: “Assim também não fora somente o acaso que levava a Sta. Lucia de Abreu á presença de Sacaco: fora sua fé na sciencia, sua constancia no trabalho, os esforços conjugados de sua mocidade estudiosa. E não seria demais dizer-se que aquelle desfecho inesperado não se chegaria sem sua collaboração decidida.”⁸ Ele próprio um cientista, ao contrário do romancista de *Os igaraúnas*, não se preocupa como Raimundo de Moraes em pôr na boca da personagem as explicações sobre a fauna local, mas se estende sobre tópicos tais como a caça ao jacaré (ou “saurio asqueroso”), a postura de ovos das tartarugas e se ocupa em referendar com uma nota bibliográfica a fala do guia ou a listar as espécies de fauna encontradas (24 num só parágrafo — p. 163).⁹

Ambos os autores partilham o mesmo entusiasmo pelo que é nacional; no caso de Raimundo de Moraes, esse entusiasmo aparece como louvação, no de Bastos de Ávila, no lamento pelo descaso dos brasileiros pelas suas coisas. Em *Os igaraúnas* não só a perícia de um piloto prático é louvada: também a culinária e as mezinhas recebem uma descrição detalhada e aprovadora. Já Bastos de Ávila censura o descaso pelos “productos locais, característicos da terra”:

Onde está a velha Bahia, aquella Bahia que todos conhecemos pelo menos de tradição?! A Bahia do *carurú*, do *efô*, do *bobô*, do *vatapá*, da *muqueca*, do *abará*, do *acarajê*, das *frigideiras*, do *camarão*?! A Bahia da *canjiquinha*, da *mãe-benta*, do *manóê*, dos *sequilhos*, do *mungunzá*?! Diga com franqueza, Professora, vale a pena sahir uma pessoa do Rio, com risco de uma *panne*, fazer em pleno Atlantico uma descida forçada,

para, em São Salvador da Bahia, se tomar uma *consommée à l'oignon* ou uma *omelette aux fines herbes*?

O mesmo descaso reservado à culinária local parece estender-se às instituições científicas localizadas fora do centro do país. Vale a pena comparar a descrição que o autor faz do Museu Nacional com a do Museu Goeldi. Ao chegar ao Museu Nacional, a professora vê a seguinte paisagem:

À esquerda, o lago verde, tranquilo, morto como água morta que é. Uma ilha emerge da superfície parada, a ilha dos "Amores", um bosque em miniatura, sombras, flores, columnas partidas — quasi um symbolo! Adiante, uma serpente em bronze aflora à superfície das águas, soerguendo as fauces escancaradas. Mais para o lado um marmore branco destoa gritantemente do ambiente verde: um homem debruçado sobre uma rocha socorre a um naufrago, pobre mulher, os cabellos gotteando, os olhos cerrados, desfallecida.

Barcos sulcavam o lago, tripulados por garotos em gazeta, pequenos inteligentes que ao recinto fechado de uma sala de classe preferiam, muito justamente, a liberdade sem peias daquelle recanto amavel e a alegria sem par da natureza em festa.

À direita, era o bosque em declive suave, cheio de sombras mysteriosas; eucaliptos esguios, tamarindeiras frondosas, figueiras amolentadas em sapopembas; nos claros touceiras de aningaes e palmeiras naturalmente esbeltas... Aqui e alli bancos de pedra convidam à meditação. (p. 16-17)

Muito diferente é o cenário encontrado pela professora ao chegar ao Museu Goeldi:

Um jardim quasi abandonado o cercava, bello, não obstante, pelas bellas arvores que lhe davam sombra; alguns animaes, aves e roedores, o povoavam fugindo ariscos à vista dos raros visitantes que os surprehendiam. (...)

A impressão recebida pela Professora ao penetrar no recinto do estabelecimento foi dolorosa. Si Goeldi, do retiro bucolico em que agazalha a velhice cansada, num recanto pacifico de sua terra natal, pudesse imaginar a que estado de decadencia vae descambando o monumento gigantesco que creou, talvez ainda dos impetos de sua indignação cobrasse forças e animo para de novo trocar as nevoas de sua patria pela luminosidade da Amazonia, e tentasse salvar do desmoronamento total, a obra a que tinha consagrado os melhores esforços de sua vida.

E si Snethlage, lá das esferas a que tão cedo a levou o destino implacavel, fosse dado observar o descaso, o desleixo, a desordem daquella casa, outróra um templo da sciencia e hoje, ai de nós! uma ruina de esplendorosas reminiscencias, é certo que seu espirito radioso e faiscante se obscureceria por um momento, diante da incuria dos homens de nossa patria!

Apesar dos elogios aos dois cientistas estrangeiros, Goeldi e Snethlage, Bastos de Ávila enfatiza seu nacionalismo na escolha dos vilões da história: se a heroína é uma abnegada cientista nacional, os vilões são alemães. O principal vilão da história, um ajudante desabusado do piloto do avião que os levou ao norte, e o cientista cuja teoria a senhorita vai desautorizar são todos alemães.¹⁰ Já Raimundo de Moraes identificará vilões na política local para explicar a queda do personagem principal. De início o tom é irônico, quase debochado: o partido no poder é o Mamanãomama, seus chefes são chamados de *tuchauas* e o procedimento é o mesmo de sempre — "Principia por um sub-prefeito de polícia macho, com carta branca e quinze praças. Mande encostar a madeira no mais chibante e telegrafe comunicando que os homens são anarquistas." —, ilustrado até pela evocação de um caso real.¹¹

Progressivamente a ironia se transforma em tragédia e, no dia das eleições, ao ver que os capangas de seu partido se bandeavam para a oposição, o coronel se desliga dele, desgostoso com a política. Seus filhos, que viviam no alto Tocantins, começam a ser perseguidos, são obrigados a deixar suas propriedades e ao voltarem para casa são destroçados pelas forças naturais: cachoeiras e índios traiçoeiros. O coronel também morre ao receber a notícia, e sua esposa, enlouquecida, desaparece. Mas esse ainda não é o final da história.

Se no caso de *Os igaraúnas* a política local é determinante para o desfecho da saga familiar — atingindo-a como se fosse uma força da natureza —, no romance de Bastos de Ávila ela comparece na forma de discurso político nacionalista.¹² O narrador põe na boca de um personagem, o mesmo jornalista que se queixava do nosso desleixo com nossa culinária, uma série de conselhos políticos que, indiretamente, confirmam a identificação da senhorita Lucia de Abreu com Heloisa Alberto Torres. Tanto sua proposta de uma nova divisão do país em seis estados, como seu plano de "eleição por classes", tornam

o personagem um pastiche quase óbvio de Alberto Torres. A senhorita Lucia, quando lhe é permitido falar de política, faz um discurso breve, semelhante ao de Roquette-Pinto — que aparece no romance como *o diretor do Museu* —, e ambos reprovam o pessimismo do jornalista.¹³ Diz a professora: "...o brasileiro é um gigante que dorme; é possível que abusando desta circunstancia, o tenham manietado; mas quando despertar verá de quanto é capaz".

A própria senhorita Lucia é, no entanto, a única expressão desse otimismo nacional projetado no futuro e enfatizado em sua apresentação como jovem cientista talentosa — o que não impede que o romance tenha um desfecho melancólico.

O pessimismo em relação à política brasileira é talvez o único elo entre esses dois romances e o de Lima Barreto — além de tratarem, os três, de personagens que interessam à história da antropologia. Mas a "viagem" e a "fauna" que servem de pretexto a Lima Barreto são de outra ordem. Trata-se de descrever a trajetória de um político no contexto urbano, na capital do país e de comentar os principais eventos políticos do Rio de sua época. Numa Pompílio de Castro, bacharel nortista, sobe na vida pelo casamento com a filha de um político influente, da oligarquia Cogominho e torna-se deputado. Como fosse parco em sucessos políticos ao chegar à capital, a esposa se propõe a escrever seus discursos — através dos quais ele conquista as glórias mundanas da rua do Ouvidor: ao final se revela que quem os escrevia era um primo, amante da esposa. Para não perder a fama, o marido finge ignorar a relação entre eles. A amargura de Lima Barreto em relação à hipocrisia da sociedade carioca e sua pesada ironia para com nossos políticos estão bem expressos neste romance *à clé* já tantas vezes analisado.¹⁴

Para os nossos propósitos, basta saber que Dona Florinda Seixas é Leolinda Daltro e Bentes é Hermes da Fonseca. Ela entra na história como uma entre tantos participantes das manifestações de rua que se faziam à época da sucessão de Afonso Pena por Hermes da Fonseca — ridículos uns, terríveis outros. Aqui, como em outra crônica na qual trata de Leolinda, Lima Barreto é crítico feroz da professora.¹⁵

O capítulo dedicado a ela começa assim:

Entre nós, muita gente tem mania de caboclo e havia na cidade uma senhora idosa, Dona Florinda Seixas, que cultivava essa mania com muito carinho e constância. Desde anos que a sua casa vivia cheia deles; e, ao surgir a candidatura Bentes, Dona Florinda aderiu a ela com os seus caboclos hirsutos. Acontecia também que Bentes tinha um tio, já falecido, mais ou menos notável; e Dona Florinda muito naturalmente juntou a sua mania indígena à admiração que sempre professou pela memória do tio de Bentes, o Almirante Constâncio. Fundou, consequentemente, uma sociedade — Sociedade Comemorativa do Falecimento do Almirante Constâncio. O principal fim da sociedade dizia-lhe o nome; mas tinha outros, entre os quais, o do ensino do guarani e o das aclamações às pessoas de destaque. (Cap. IX)

As substituições aqui usadas são análogas às feitas no caso de outros personagens: a amizade de Leolinda com a esposa de Hermes, Orsina da Fonseca, transforma-se numa admiração pelo tio de Bentes; a Associação de Proteção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil, criada por ela em 1908, funde-se com a União Cívica Brasileira e o Gremio Patriótico Leolinda Daltro — sociedades também fundadas por sua iniciativa em defesa dos índios — e o almirante Constâncio é provavelmente uma evocação do então coronel Rondon, sempre homenageado por todas essas associações. Leolinda tampouco é poupada das insinuações que atingem os políticos retratados no livro, mas, como se trata de uma mulher, elas são de outra ordem: "Foi subvencionada e, graças ao jeito que tinha para agradar, todos a julgaram muito útil em sanar dificuldades e procuravam-na, aderindo à sua proveitosa associação." Ou: "Houve quem dissesse que o bino de Dona Florinda era uma canção erótica de origem paraguaia; entretanto, esse detalhe não foi notado, e os adeptos de Bentes muito prezaram tão bela homenagem à memória de seu tio."

Curiosamente, já que Lima Barreto não poupava críticas a Rondon e a outros que se interessavam pela causa indígena, a insistência de Leolinda Daltro — e não só dela — em retormos nossa suposta língua original foi utilizada por ele em outro romance. Em *O triste fim de Policarpo Quaresma*, também publicado em 1915, o personagem principal é punido por escrever um relatório em língua estrangeira — o tupi, justamente.¹⁶ Numa e a ninfa e Policarpo Quaresma são lidos, ambos, por Wilson Martins como "uma resposta sardônica,

talvez involuntária e acidental, mas por isso mesmo tanto mais significativa, às idéias de Alberto Torres".¹⁷

Que em ambos os romances Lima Barreto ironiza o nacionalismo ingênuo não há dúvida, e a questão indígena foi várias vezes utilizada por ele com essa intenção e como um indicador para acompanhar o debate sobre a "questão nacional". Ela também nos permite imaginar outros diálogos implícitos entre os romances e a vida real: o *diretor do Museu*, num dos romances, será também autor de um elogio póstumo a Emilia Snethlage na vida real; os mesmos freis dominicanos criticados asperamente por Leolinda Daltro na vida real são objeto de elogio de Raimundo de Moraes, pela boca de Emilia (filha de um pastor protestante), no romance; a política oligárquica local, tão virulentamente atacada por Raimundo de Moraes e Lima Barreto, foi ingenuamente elogiada por Emilia Snethlage, em um de seus relatos de viagem — e assim por diante.¹⁸

Três autores, três visões da cena brasileira? A política internacional, sequer mencionada por Lima Barreto em 1915, mais ocupado que ele estava em apontar as mazelas nacionais, passa a ser problemática e problematizada nos anos 30. Já a questão da política local ou regional, como se sabe, assumiu nessa época uma importância central no debate nacional. Quanto ao aspecto específico que interessa ressaltar aqui, a avaliação da atuação profissional das mulheres, a década de 30 está associada historicamente à concessão da cidadania a elas através do voto, justamente no ano da premiação do romance de Bastos de Ávila. Este escolhe como heroína uma jovem pesquisadora do Museu Nacional, ao tempo em que outra pesquisadora da mesma instituição, Bertha Lutz, era a principal responsável pelo movimento que levou a essa concessão. Ou seja, as mulheres estavam em cena, lutando pelos seus direitos, nos momentos em que três delas se tornam personagens de ficção. No entanto, e ainda que seja possível recuperar evocações a essas lutas e discussões, tanto através de personagens reais como do contexto histórico, as três personagens dessas histórias são vistas de um outro ângulo, são definidas de outra maneira, são, enfim, remetidas a um outro contexto. Ao falar de alguma coisa, esses textos estão também deixando de falar de outra; mas seria ilusório pedir aos textos uma história que eles não contam. Qual o contexto em que essas heroínas cabem, se não cabem no contexto urbano das lutas pelos direitos da mulher?

AS HEROÍNAS

Começando pela avaliação do tratamento dado às cientistas, Raimundo de Moraes escreve um romance (com o subtítulo de *Romance histórico - costumes paraenses*), no qual a presença de Emilia Snethlage é inteiramente dispensável: nenhum dos episódios depende de sua presença, e mesmo a exortação final soa postiça em relação ao enredo.¹⁹ Ela dá, entretanto, um tom de otimismo à visão da natureza proposta no romance. Como vimos, são "forças naturais" as que liquidam com a família do coronel Igarauá e, ainda na última edição do romance, de 1985, a terra é descrita na contracapa como sendo "tão famosa alhures por sua beleza, pela bondade de seu povo, e pela amplidão aterradora de sua natureza ainda e sempre vencedora". Emilia serviria então como contraponto; como a voz da ciência mostrando o quanto esse terror pode ser dominado pelo ser humano, através do conhecimento? Que a sugestão encontra apoio na própria trama narrativa, demonstra-o o destino dos agregados do coronel: entregues à própria sorte depois da morte dele, o casal João Cabeludo e Merandolina é contratado por um coronel do Acre e, caçando e pescando, lavando e engomando, transformam em jardim das delícias o lugar inóspito ao qual tinham chegado. Eis como o narrador explica isto:

A verdade no entanto, nua e crua, cifrava-se nos conhecimentos do tapuio. A natureza não tinha segredos para ele. Mal chegou ao Remanso, o seringal se transformou ante seus olhos acostumados à flora e à água. Era faminto e ficou farto. Era triste e ficou alegre. Era doentio e ficou saudável. A projeção humilde e anônima do cametaura abriu um clarão na vida erma e obscura da mata, como se ali tivesse penetrado o hálito quente e propício dalguma divindade.

Exaltação dos humildes, sem dúvida, que sobrevivem às tramas dos oligarcas, mas também, mais uma vez, elogio de um saber local — toda a transformação imposta por eles ao seringal é minuciosamente descrita num capítulo muito interessante e depende de técnicas que ajudam o casal a ver possibilidades de desenvolvimento onde outros nada viam.

A conquista da natureza feita por Emilia (a *naturalista* ou a *doutora*, como é sempre evocada) é mais ambígua. Seu papel

de cientista não a impede de ser vista como mulher: é no barco das mulheres que ela vai a uma pescaria num igapó e sofre, como a esposa do coronel, o encantamento do pássaro carachuê. Sofre também a maledicência dos "roceiros":

— Antão quem é esta madama, será?

— Diz que é alemoa do Museu.

— Sabe de um tudo, benza-a Deus. Dizem que bicho de pena é com ela. Comandante deste navio, *seu* Manoel das Ilhas, conta coisas de arrepiá cabelo da gente a respeito da valentia dela.

— Como antão?

— Na travessia do Xingu para o Tapajós, depois de muitos dias pelo mato adentro, acompanhada pelos índios e Deus, caiu em sezão. Queixozinho dela tremia como vara verde.

— Coitada...

— Antão um tapuio mais *saído* foi na rede da doutora querendo abusá. Mas não lhe conto nada, cunhado, madama meteu os pés e levantou como uma onça. Tapuio caiu dos quartos e emprestou pena de cotia, soco! (...)

— Não será alguma feiticeira? perguntou o tenente Melquíades, um pau d'água metido a sabido e que fazia estas críticas.

— Ora não seja burro, voltou o comandante, caboverdeano, que não tinha papas na língua. Então você não está vendo logo que uma mulher destas não sairia de sua terra a fim de fazer feitiçaria para vocês, seus quadrúpedes!

A história da rede deve ter sido muito repetida como uma espécie de alegoria dos perigos que uma mulher sozinha podia encontrar pelas matas: cinquenta anos depois da publicação do romance ainda era lembrada, em outra versão, por uma colega de Emilia no Museu Nacional. O registro da própria Emilia a respeito de suas relações com os indígenas com os quais lidou em suas viagens é bem diferente.

No relato de sua viagem ao Xingu e Tapajós, Emilia lembra que teve febre e anota a insegurança dos índios que a acompanhavam, por desconhecerem a região, registrando também a mudança de comportamento deles para com ela, tão logo perceberam que ela poderia ser uma garantia no seu encontro com os seringueiros.

Pareciam julgar que eventualmente seriam mais seguros na minha companhia que sem mim. Mostrou-se isto por uma mudança

nos modos com que desde então me trataram. Consideravam-me de novo como o seu chefe (emquanto durante os dias anteriores elles tinham-se descuidado de mim de maneira um tanto alarmante) e já não tinha de temer que me deixariam no meio do caminho para voltarem ao Curuá.

E mais adiante:

Com a maior facilidade os índios podiam ter-me abandonado em caminho quando estavam cansados da viagem. Só tinham a dizer á sua volta que eu tinha morrido — coisa tanto mais verosimil, quanto os meus companheiros no Curuá sabiam que eu estava soffrendo de impaludismo; porem, apesar de todos os incommodos que a viagem lhes trouxe, não me deixaram. Fleis á promessa acompanharam-me até a primeira barraca dos camaradas, e foi com pezar sincero e muita gratidão que me separei d'elles na manhã de 23 de setembro.²⁰

O relato de Emilia não difere muito do de outros pesquisadores de campo que viajavam sem acompanhantes, mas vale notar a ênfase, no romance, tanto na sua fragilidade, exposta ao trato com "tapuios", quanto na sua fortaleza ao reagir.

A mesma ambiguidade se nota em outra cena. Ao chegar à casa do coronel, Emilia é assim descrita: "Quanto à naturalista, valia por um atestado das altas qualidades germânicas. He não era formosa, possuía no entanto uma graça e simpatia que a tornavam envolvente, além da fina inteligência, do trato ameno e da coragem que a sobrepunha, em qualquer momento, ao tipo comum da mulher." Mas ao banhar-se no rio, Emilia desperta outra vez a curiosidade dos *roceiros* e até do cachorro da casa:

Exímia nadadora, parecia uma sereia. Movia-se de peito pra cima, de bruço, remando com as mãos, impelindo-se com os pés. Valia por um encanto assistir aqueles exercícios aquáticos da moça. (...) Tinha desfeito as tranças amarelas, de sorte que os cabelos, como linhas de uma teia dourada, contrastavam com o líquido verde. Lembrava fios de ouro sobre lâminas de esmeraldas. (...) Apesar da gente da terra ser toda acostumada a esses banhos, o tipo alvo e loiro da nadadora, dentro de um maiô preto, mergulhado na massa glauca e cristalina das águas, tornava o espetáculo inédito, interessante. Até os cachorros acruavam: au! au! au!

Na sua última descrição, Emilia não é mais a passageira de um gaiola ou a hóspede do coronel e é retratada no texto também com um certo distanciamento, referida a partir daí apenas pelo seu sobrenome ou seu ofício. "...a ornitologista calçou umas botas altas de couro de anta, botou um chapelão vermelho de tucumã à cabeça, tomou a espingarda a tiracolo e fez-se à terra negligentemente, dentro de seu fato masculino de lã, depois de ter metido no bolso alguns tabletes de chocolate e um isqueiro". Apesar de ter-se perdido em seguida (não levava bússola "porque a sua excursão não atingiria a seis horas"), é agora a profissional que entra em cena, reconhecendo os frutos comestíveis, fazendo fogo, rememorando observações de Humboldt, dormindo sem medo no meio da floresta.

Essa metamorfose de Emilia, expressa pela menção, única, à roupa usada por ela, quando sai do âmbito doméstico da casa do coronel e passa a exercer o seu ofício, faz eco à apresentação de Alípio de Miranda-Ribeiro, ao discursar em sua homenagem na Academia Brasileira de Ciências, em 1926:

Traz o seu cabelo como Sofia Kowalewsky — á moda antiga — e usa o chapeo severo das senhoras de idade; o seu vestuario não deslumbra nas demasias do apuro, mas nos agrada na severidade da forma. Vê-se, ás vêzes, um leve vestígio de escolha de moça, nas flores do chapeo ou na disposição da moda; mas a sisudez domina-lhe as maneiras, a simplicidade accentua-lhe a sua predilecção constante - a zoologia. Não é pois a souffragete despeitada e resolvida a rasgar telas raras ou a derribar governos; é a creatura bondosa e experiente de sabedoria que se apraz em estudar, arriscando para tanto a vida, com a mesma naturalidade e modestia com que deseja só encontrar, nos outros, as qualidades angelicas dos santos; e com a mesma firmeza de animo com que prepara e executa as viagens pelo sertão a dentro.²¹

É como se fosse necessário, enfatizando a profissional, desenfatizar a mulher para que ela pudesse ser aceita como cientista, mas não a ponto de torná-la "masculina", já que "um leve vestígio" quebra sua sisudez. Em 1926, Emilia tinha 58 anos e é também "remoçada" nesse retrato, como para acentuar-se a sua feminilidade. No universo romanesco, enquanto vive sob o teto do coronel e frequenta festas com sua família, a mulher Emilia é acentuada: menciona-se a sua silhueta, a

cor de seus cabelos, sua graça. Mas é então a sua ciência que é "feminizada". É curioso que, tendo sido famosa pelas coleções de aves que abatia, seu trabalho com a espingarda Flaubert (detalhe tão literário) seja mencionado só de passagem, e sua própria condição de ornitóloga seja posta em xeque quando ela sucumbe, como as mulheres da região, ao canto de um pássaro...

A apresentação de Heloisa Alberto Torres é muito mais discreta: *senhorita*, ela viaja acompanhada de um afilhado, e nenhuma descrição física é oferecida da professora, só suas qualidades morais são enfatizadas. Só ficamos sabendo que ela tem "mãos finas mas decididas", que fora "formada em uma escola positiva em que a sciencia pura era a unica arma permittida nos prelios em que se batia" e que era um "espírito pratico e resolvido" (p. 16, 122, 150). O enredo se concentra na apresentação do mistério que ela vai desvendar, perseguindo um texto rasurado e, como subtema, no desmentido da teoria do trançado. Conforme apresentada no romance, a "teoria do trançado" de Max Schmidt, "o maior dos ethnologos da atualidade", explicava porque as figuras desenhadas nas urnas marajoaras eram sempre invertidas:

De accordo com a hypothese genial do sabio tedesco, os artistas marajouaras muito antes de modelarem em barro as tanguas, urnas e pórros, que em nossos dias muito justamente excitam a viva admiração dos entendidos, faziam-no de fibra ou taquara, de que alias são prodigas as campinas de Marajó, tal qual hoje ainda os natuaes da Madeira, em vime manufacturam cestas e utensilios varios. Ora, assim fazendo, ao retratar por exemplo, um de seus deuses phantasticos, era natural que comesçassem pela cabeça e arrematassem pelos pés: dahi a inversão que persistiu ainda quando com o decorrer dos anos e quiçá dos séculos, entraram os primeiros oleiros a modelar em barro os objectos de uso commum.

Com a ajuda do último sobrevivente dos primitivos habitantes de Marajó ela encontra, desenterra e interpreta as belas urnas de argila cujos desenhos aos poucos vão destruindo a teoria de origem alemã.

A inversão das figuras de que *larga manu* faziam uso os oleiros de Marajó, explicada por Antonio Sacáco, contrariava completamente a theoria do trançado, defendida pela Professora Sta.

Lucia de Abreu em sua memorável conferência na Bibliotheca Nacional. Esta inversão, pobre Max Schmidt! não significava absolutamente o vestígio de uma técnica primitiva conservado pelo espírito de rotina dos artistas mais modernos: implicava, sim, um *modus faciendi* de traduzir graphicamente determinadas idéias e conceitos. O homem mortal era sempre estylizado de cabeça para baixo, isto é, voltado para a terra, que afinal o receberá em suas entranhas insaciáveis. Os deuses imortais, estes eram representados de cabeça ao alto, erguidos para os céus inacessíveis, residência paradisíaca dos privilegiados.²²

No entanto, toda a prova de sua interpretação seria levada pelas águas, logo depois da morte de seu último intérprete nativo: destruída uma vez pela rapina e teoria da ciência estrangeira, a bela obra dos primeiros habitantes de Marajó, recuperada pela ciência nacional, é agora destruída pela invasão desta. É como se a intervenção da professora tivesse precipitado essa destruição:

Naquelle ano as chuvas anteciparam-se. (...) E a Professora assistiu com os olhos marejados de lágrimas, á lenta fusão das peças, ao esboroamento de suas figuras symbolicas, á dissolução final das urnas maravilhosas de que dentro em breve não restava senão um amontoado de lama viscosa e barrenta, que a enxurrada carregava para fóra da barraca...

O romance poderia ser lido, também, como um exercício de iconoclastia, no sentido atribuído ao termo por Mitchell: desde a primeira imagem evocada no romance (os diapositivos exibidos pela professora em sua conferência), passando pela teoria do trançado até a descoberta das urnas no final, parece tratar-se de derrubar "imagens invertidas", isto é, uma ideologia.

Os ídolos só ficam "de pé" ao se tornarem concretos e serem interpretados, ou seja, ao ser recuperada a história humana que havia sido neles projetada e esquecida — mas esse reconhecimento da história primitiva dura pouco: logo ela será transformada em cacos.²³ Quem sabe, por ser uma mulher a agente dessa transformação, não é de admirar que a natureza, literalmente, desabe sobre ela.²⁴

Numa chave mais histórica, a discussão sobre o destino dos ídolos poderia ser lida, ainda, como a continuação de uma antiga polêmica entre o Museu Goeldi e o Museu Nacional, já evocada na descrição inicial do ambiente de ambos. Na

vida real, e conforme o historiador do Museu Goeldi, Ladislau Netto (suposto autor do texto fragmentado encontrado no romance), quando diretor do Museu Nacional, pedira ao presidente da província do Pará o empréstimo das coleções arqueológicas e etnográficas do Museu Paraense, para a exposição de 1882. Parte dessas coleções eram as urnas marajoaras, desenterradas por Ferreira Penna, no sítio do Pacoval, Ilha de Marajó, em 1871. "As coleções, que eram pioneiras, foram cedidas por empréstimo, mas até hoje não voltaram ao Museu Paraense, proprietário legal deste patrimônio."²⁵

No romance, coerente com a visão do autor sobre o desrespeito internacional pelo país, a versão sobre o desaparecimento das peças de cerâmica é outra:

É que Pedro II, sabio e philosopho, mas ingenuo e confiante, concorrendo para maior realce da exposição universal de Paris, de arte retrospectiva, remettera á Cidade Luz os mais bellos exemplares da ceramica marajouara entre nós existentes, exemplares que nos foram infelizmente recambiados em cacos, devido á criminosa falta de cuidado em seu acondicionamento.

Seja como for que se possa ler o romance, e apesar de ele ter sido publicado um pouco antes do de Raimundo de Moraes, sua heroína expressa um claro avanço em relação às outras duas: nem desprezada por suas aventuras com *caboclos*, nem romantizada por sua condição de estrangeira que, de certo modo, colocava Emilia acima das *mulheres comuns*. Heloisa é bem um modelo de profissional da pesquisa que faz sua entrada no mundo romanesco — e antropológico.

Contrastando com o retrato literário de Emilia e Heloisa, a personagem de Lima Barreto parece grotesca. Ao apresentar dona Florinda Seixas, o romancista não só faz insinuações maliciosas a respeito de sua atuação política, mas também descreve sua relação com os índios como totalmente equivocada. Eis como ele narra seus esforços para ensinar o guarani numa aula pública:

Começou a professora por asseverar que o guarani era a língua mais antiga, mais bela do mundo; e exemplificou:

— Meus senhores, vejam só esta frase: *amanacé saçu enacá pinaité*. Sabem o que quer dizer?

O auditório ficou suspenso e Dona Florinda explicou:

— O peixe vive no mar.

— “Tá eado”, gritou Tupini.

Dona Florinda voltou-se para o índio e respondeu em guaraní:

— *Puxíguera che naicó.*

— “Tá eado”, gritou Tupini.

Os circunstantes entreolharam-se, esperando pela continuação da lição.

— Não é só nessa frase que a beleza da língua se revela. Temos outra: *emu mameara cê necê* - quer dizer: minha noiva é bonita.

Tupini disse devagar:

— “Tá eado”.

— Tupini! Tupini! Não queira emendar-me!... Esta é língua de outra tribo, *Xerêrê corê*!

— “Tá eado”.

Os discípulos foram um a um saindo e a lição não foi adiante naquele dia.

Tupini era um caiapó que a professora “estimava sobremodo”.

Também os protegidos da professora são descritos de modo pejorativo:

Homens da selva, pouco habituados às regras e preceitos das salas, esse jovens *burons* praticavam em casas tão respeitáveis uma única inconveniência: embriagavam-se de cair e caíam pelos jardins, dormiam familiarmente com o rosto para o céu estrelado, como filhos das brenhas que eram. Não se diga que Dona Florinda não empregasse os seus esforços de domadora ou civilizadora para impedir tão indecente cabocismo. Era ela vista a dizer no buffet:

— *Tupaná penê cotê!*

Os caboclos respondiam, amuados como crianças teimosas:

— “Quelo bebê! Quelo bebê!”

E sacudiam a juba de cima dos olhos, das bordas dos copos e os bebiam às dúzias cheios de cerveja. Gostavam mais de *whisky*.

A “velha senhora” é, no melhor dos casos, ridícula, seus protegidos estão fora de lugar na cidade, e a relação entre eles é de incompreensão: em tudo e por tudo Dona Florinda

é diferente da doutora Emília e da professora senhorita Lucia de Abreu. Essas não só se relacionavam bem com a natureza — os povos primitivos aí incluídos — como o faziam onde se devia: bem longe da civilização.

A sensação de estranheza que sentimos ao colocar a sertanista ao lado das cientistas nasce, portanto, da percepção de um *deslocamento*, dela, dos índios e da linguagem. Quando utilizada nos outros dois romances, a língua indígena refere-se sempre aos “elementos naturais” (frutas, bichos, costumes indígenas) e serve para traduzi-los para a nossa, isto é, para ampliar o nosso conhecimento. Neste, sua citação funciona antes como uma barreira à nossa compreensão: o que quereria dizer *emu mameara cê necê*?²⁶

Essa sensação de estranheza vai se concentrar, finalmente, num grande préstito organizado pela professora e assim descrito:

As tribos dos Mundurucus, Caiapós, Omáguas, Pataxós, Cainganges, Tamoios, Carijós, Charruas, Xavantes e outras apareceram e foram representadas por comissões vestidas a caráter, tendo os respectivos estandartes: folhas de palmeiras, de bananeiras, remos de canoas, capivaras empalhadas; e, ao centro, num caminhão, reclinado sob um bananal verdejante, Tupini, de cocar e enduape, arco e flecha ao lado, pernas nuas, coxas nuas, peito nu e braços nus — o rei da floresta brasileira que marchava para o túmulo do almirante inesquecível.

O préstito era acompanhado por músicas militares, por “associações de estivadores, de operários, de funcionários, de militares, de senhoras que tomaram parte com seus estandartes de seda, além dos clubes e cordões carnavalescos”. Era também acompanhado por um dos esbirros do romance que, todo de verde e amarelo, montado num cavalo enfeitado com florões da independência, “trazia, à guisa de lança, um estandarte em que se lia na bandeirola: ‘à bala’.” Fechando o desfile, grupos de crianças, “como representação do Futuro, condicionado pelo Passado e contido no Presente”.

A sociedade nacional parece estar aí toda representada, e o romancista não deixa de aludir ironicamente à cena que ele mesmo criou: “O alto simbolismo filosófico e patriótico do préstito foi muito gabado pelas pessoas simpáticas à causa de Bentes,

sobretudo pelo Diário Mercantil, que viu no fato um ressurgimento do sentimento republicano e nacional. Foi gratuito."

O préstito — além de provavelmente inspirado numa passeata realmente organizada por Leolinda para chamar a atenção para a desapropriação de terras indígenas — é também uma alusão carnavalizada à chamada *primavera de sangue* que antecedeu a posse de Hermes da Fonseca na presidência, sinalizada aí pela sinistra bandeira levada pelo esbirro que distribuía versos pró-Hermes na passeata.²⁷

No entanto, se a figura de Leolinda é estranha, por deslocada, ela representa no cenário textual um papel semelhante ao que representou no cenário carioca ao tempo de seus esforços para tornar visível a questão indígena: embora ridicularizados, esses esforços de certo modo deram resultado ao se somarem a outras manifestações que levaram à criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910. O romance mostrava também, sem equívocos, que a atuação pública das mulheres, no início do século, era alvo do ridículo.²⁸ Apesar de todas as suas viagens pelo interior do Brasil, e pelo exterior, a atuação de Emilia Snethlage, sua contemporânea, não era pública: que se saiba, ela foi notícia apenas de revistas científicas. Leolinda Daltro, ao contrário, desde o começo tornou pública a sua atuação "em prol dos indígenas", e essa publicidade a tornou vítima de inúmeras críticas nas crônicas dos jornais, personagem de caricaturas dos diários — sua expedição ao Brasil Central tendo sido tema de uma peça teatral burlesca no Rio de Janeiro.

Os dois romances anteriormente tratados, em suma, pareciam validar, ainda que de modo ambíguo, as personagens que retrataram, validando também uma atuação discreta — mesmo se incomum — da mulher pesquisadora; Lima Barreto, ao contrário, expressa até o limite da caricatura o escândalo que a presença de Leolinda, e dos índios, representava, justamente por ser tão indiscreta.²⁹ Em todo o caso, tendo sido antes personagem político que científico, talvez a professora não esteja deslocada, afinal, ao encontrar lugar no romance político de Lima Barreto. E, também de modo adequado, é no romance mais "moderno" que vamos encontrar uma personagem que parece guardar mais semelhanças com as mulheres contemporâneas do que com as mulheres de seu tempo.

Mas há ainda um outro deslocamento a tratar, como veremos em seguida.

ANTROPOLOGIA ROMANESCA OU ROMANCE ANTROPOLÓGICO?

Escrevendo sobre as mulheres pioneiras da antropologia norte-americana, Nancy O. Lurie pôde citar um punhado delas nascidas antes de 1885 — ano da fundação da *Women's Anthropological Society* — mulheres que ajudaram a "estabelecer a antropologia como uma disciplina reconhecida" na passagem de uma era em que predominavam "pesquisadores autodidatas, que com frequência financiavam suas próprias pesquisas, para uma era onde havia programas sistemáticos de treinamento na pós-graduação, levando ao doutorado e à possibilidade de se ganhar a vida como antropólogo".³⁰

Era também uma época em que "estudos antropológicos" eram sinônimo de "estudos de sociedades indígenas". Todas as personagens retratadas por Lurie se dedicaram à pesquisa de grupos tribais que viviam nos Estados Unidos. Ainda que no Brasil o intervalo entre o período dos autodidatas e o dos profissionais tenha sido mais longo que lá, a antropologia que começou a se definir aqui desde as primeiras pesquisas feitas pelos naturalistas alemães no século 19 tinha o mesmo sentido. Assim, não é estranho a essa tradição imaginar que o trabalho de nossas três personagens possa ser definido como antropológico, mesmo com aspas. Emilia Snethlage, a mais profissional das três, era uma ornitóloga com formação acadêmica (tendo obtido o grau de doutora em ciências na Universidade de Freiburg em 1904) e foi na área dessa disciplina que seu nome foi conservado nos anais da ciência brasileira. Isso não a impediu de registrar observações extremamente interessantes sobre algumas das tribos com as quais conviveu no decorrer de seu trabalho.³¹

Parte desse trabalho, realizado no Museu Nacional, foi paralelo ao desenvolvido por Heloisa Alberto Torres, num período em que os museus eram ainda o centro institucional da atividade antropológica, como quer que ela fosse definida — tanto lugar da passagem de um período de autodidatismo

para o da profissionalização da disciplina, quanto da sua separação das ciências naturais. Leolinda Daltro, apesar de ter tido ligações com representantes de instituições científicas — do Museu Nacional, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ou da Sociedade de Geografia, através de sua seção de etnografia —, não teve uma formação acadêmica, nem acadêmicos eram os seus propósitos junto aos grupos indígenas que visitou.

É portanto o aspecto enfatizado pelos três autores aqui citados — o da ligação das três com grupos indígenas ou com representantes desses grupos —, o que permite incluí-las num mesmo conjunto. No imaginário romanesco, aquela que viria a ser chamada de *antropóloga* começa por ser definida como alguém que podia explicar o sistema de *couvade* (Emília), projetar “intensa luz sobre os hábitos, costumes e cultura dos primitivos habitantes de Marajó” (Heloisa) ou que tinha “mania de caboclo” (Leolinda) — ainda que não fosse explicitamente nomeada como tal. Este é o primeiro critério implícito na construção das três personagens — ainda que duas fossem nomeadas como professoras e a terceira como doutora ou naturalista — que as liga entre si e permite vê-las no universo textual dos romances como pioneiras na história da antropologia brasileira.

Mas há ainda uma outra razão para incluí-las no romance antropológico.

Ao discutir a emergência de uma ideologia disciplinar moderna, George Stocking chama a atenção para o trabalho de campo como um estilo de pesquisa que distingue a antropologia de outras disciplinas.³² Como vimos, nossas três personagens dão sobejas demonstrações de sua adesão a esse estilo de pesquisa, ainda que essa adesão, tratada com respeito em dois casos, seja ironizada no terceiro. O pesquisador de campo é aquele que esteve lá, como diz Clifford Geertz, mas é só quando volta para cá que seu trabalho se legitima.³³ Essa volta se processa sempre através de um texto; é no universo textual que o universo da pesquisa de campo se torna legítimo. Tanto o romancista que trata de Heloisa, quanto o que trata de Emília podem citar textos de ambas, e o fazem em notas de pé de página que mimetizam os trabalhos acadêmicos, de modo que ambas, mesmo no universo romanesco, cumprem as formalidades necessárias a sua iniciação, conforme a proposta de Geertz.

Uma sertanista autônoma e duas pesquisadoras vinculadas a museus mostram, assim, nitidamente, o contraste na definição do pesquisador de campo, que se processava à época dos romances e que, de algum modo, foi captado por eles — ou que pode ser lido por nós. Se no início do século 20 a mera excursão entre os selvagens parecia um feito suficientemente notável, para os que a observavam do lado de cá, por volta da década de 30, esses observadores pareciam ser mais exigentes e pedir algum resultado dessas excursões, mesmo quando a excursionista era mulher. Isto é, se até um certo momento bastava a aventura de visitar o interior do país para despertar a imaginação romanesca a respeito de um pesquisador ou pesquisadora, vinte anos depois essa aventura deveria ser justificada por um móvel mais alto — a ciência. É enquanto cientistas que Emília e Heloisa são singularizadas no romance antropológico — propriamente como heroínas. E, independentemente da tradição oral, que põe uma sombra masculina por detrás de cada uma, nos romances elas são figuras autônomas, solitárias, tratadas como o equivalente feminino de outros pesquisadores de campo mais conhecidos. O interessante é que nenhuma delas seja comparada a esses equivalentes masculinos: é como se *elas* estivessem fundando uma tradição, a da pesquisa de campo, que é o modo, ou estilo, como a antropologia entra no universo romanesco, desde pelo menos 1915. Essa autonomia será posta em questão num período posterior; por volta da década de 40, o modelo de atuação para a pesquisadora de campo passa a ser o da parceria etnográfica. Postos em sequência não cronológica, os três romances nos oferecem assim uma parábola do próprio desenvolvimento da pesquisa de campo como estilo definidor da pesquisa antropológica e aparecem como referentes textuais da trajetória possível de algumas mulheres dentro dessa tradição mais ampla, comum à disciplina. A naturalista estrangeira, a sertanista e a pesquisadora nacional aparecerão mais comumente em sua versão masculina e, talvez por isso, serão também mais raramente tomadas como modelos literários.³⁴

Os textos literários sofreram aqui vários deslocamentos para que pudessem ser observados de vários ângulos diferentes — menos um, justamente aquele do qual eles não podem ser observados, criticados ou sobre o qual é impossível fazer

qualquer comentário, que é o aspecto sobre o qual eles silenciam. A partir de uma discussão deles é possível refletir sobre a questão do estilo nacional ou internacional de se fazer antropologia, propondo que, ainda que se apresentando como saberes locais, narrando a história de personagens localizados, eles estão, de algum modo, afinados a uma história que os extrapola. É como se houvesse quase uma lógica própria, ou apropriada, à experiência de conviver com os chamados "povos primitivos" que os obrigasse a seguir uma trilha familiar. Uma vez decidido que certas personagens irão "para o campo", é como se o resto fosse quase só consequência. O aspecto sobre o qual os três romances silenciam, no entanto, é o que corresponde à pergunta sobre porque é que, numa época em que as mulheres se destacavam pela sua atuação no espaço urbano, lutando por estabelecer regras de convívio igualitário de cidadania com os homens, três romancistas, de certo modo, as expulsam da cidade e estabelecem, de maneira quase paradigmática, sua relação privilegiada com a natureza: rios, pássaros, florestas, índios.³⁵

Parte da natureza, é natural colocá-las nesse contexto? As heroínas, afinal, merecem ser assim chamadas?³⁶

A DOUTORA EMILIA & O DETALHE ETNOGRÁFICO

There are too many waterfalls here; the crowded streams
hurry too rapidly down to the sea,
and the pressure of so many clouds on the mountaintops
makes them spill over the sides in soft slow-motion,
turning to waterfalls under our very eyes. (...)
What childishness is it that while there's a breath of life
in our bodies, we are determined to rush
to see the sun the other way around?
The tiniest green hummingbird in the world?
[Há cascatas demais aqui; os carregados ribeiros
vão rápido demais dar ao mar,
e a pressão de tantas nuvens nas alturas das montanhas
fazem-nas escorregar pelas laterais bem devagar,
transformando-se em veras cascatas ante nossos olhos. [...]
Que infantilismo nos obrigará a correr,
enquanto em nosso corpo houver um sopro de vida,
para ver o sol do outro lado?
O menor beija-flor do mundo?]

Elizabeth Bishop, *Questions of travel* [*Problemas de viagem*]

Uma canção inglesa diz que a cevada, a Reforma, o louro e a cerveja chegaram juntos ao país no século 16. Podemos dizer que os cientistas e suas instituições chegaram ao Brasil junto com a arquiduquesa da Áustria, depois princesa Leopoldina, no início do século 19. Foi no rastro dos inúmeros botânicos, zoólogos, entomólogos, ornitólogos e artistas que vieram na comitiva da princesa — parece que ela própria uma colecionadora de espécimes naturais que enviava para o

Museu de Viena — que se constituíram aqui as primeiras casas de ciência, os museus de história natural, em tudo semelhantes aos existentes em outros países. O primeiro deles, hoje Museu Nacional, se originou de um gabinete de história natural mais conhecido como Casa dos Pássaros, sinalizando a importância a eles atribuída nas coleções dos naturalistas que visitavam o país. No final do século 19, e graças a esses naturalistas viajantes, havia já uma boa bibliografia — e muitos, muitos espécimes de pássaros brasileiros nos museus europeus — sobre o país nas bibliotecas da Europa: o suficiente para interessar uma jovem que queria se dedicar à ornitologia.

A rigor, o retrato da naturalista Emilia Snethlage não caberia na história da antropologia: ornitóloga, ela veio para o Brasil em 1905 à procura dos objetos desconhecidos ou menos conhecidos de sua ciência. Os pássaros que rastreou em quase todo o país foram por ela minuciosamente descritos, catalogados, nomeados e empalhados. Seu nome sobrevive como testemunho desse trabalho de catalogação científica de vários espécimes da chamada avifauna nacional.¹ Sua dedicação ao trabalho de campo, aliada a algumas observações isoladas que fez sobre certos grupos indígenas do país, a tornam, entretanto, uma figura exemplar da cientista de museu, encarnando um rigor típico da tradição naturalista, que nos legou a paixão pelo detalhe etnográfico. O cientista de museu é quase sempre visto como sinônimo de cientista de gabinete: no início do século 20, tomar essa analogia como regra geral seria enganoso. O museu era o lugar para onde se voltava e a partir do qual se publicava, mas era também o lugar de onde se partia em expedições aventurosas. A não obrigatoriedade de oferecer cursos e orientar alunos dava ao pesquisador uma liberdade de ação de que nem todos se aproveitavam para a pesquisa de campo — mas muitos o fizeram, somando a ela o trabalho administrativo e uma impressionante, vista com os olhos de hoje, produção miúda: edição de jornais, revistas ou boletins, enviados aos centros importantes de outros países, colaboração constante nesses impressos,² além de um permanente trabalho de comparação entre a pesquisa realizada aqui e a feita em centros europeus. Embora sustentasse sua relação com aqueles centros, essa atuação cotidiana não eximia os pesquisadores de uma produção própria: no Brasil,

a chamada “era dos museus”, parte porque eles contaram desde o início com a colaboração de cientistas estrangeiros, parte porque não havia modelos nativos a imitar, é provavelmente o período de maior intercâmbio de pesquisas entre os centros nacionais e os internacionais. Verdade que o que se fazia lá fora era muitas vezes o resultado de pesquisas feitas aqui, o Brasil sendo visto então como um imenso laboratório natural, por absurda que pareça a expressão. Emilia parecia compartilhar essa visão — mas foi aqui que passou quase metade de sua vida e foi nas instituições nacionais que transcorreu sua carreira.

Sua biografia até o ano de 1900 era compartilhada por muitas jovens européias: com a morte do pai, dez anos antes, passou a trabalhar como preceptora de meninas de famílias de mais recursos, na Alemanha, na Suíça, na Inglaterra e na Irlanda. Possivelmente os ganhos obtidos com esse trabalho é que lhe possibilitaram, a partir daí, estudar história natural em Berlim, Jena e Freiburg e obter o grau de Doutora em Ciências em 1904, em Freiburg.³ Ao vir para o Brasil, Emilia tinha 37 anos: o título obtido um ano antes lhe dera a oportunidade de tornar-se assistente de zoologia no Museu de Berlim, trabalhando com o ornitólogo Anton Reichenow — de quem seria correspondente constante nos anos seguintes e a quem citaria sempre com respeito. O convite para vir para o Brasil, feito por Emilio Goeldi, talvez tenha aberto perspectivas não esperadas por uma mulher que, a julgar pela avaliação da carreira feita nos Estados Unidos, teria a sua frente anos de trabalho como assistente e poucas possibilidades de pesquisa própria.⁴

Emilia parece ter compensado seu exílio nestas terras com as viagens à Europa: pelo menos três são registradas pelo seu biógrafo; a primeira, em 1907, quando ela já estava incumbida de planejar o famoso *Catálogo das aves amazônicas* que, concluído em 1914, por ter sido impresso na Alemanha, somente chegou a Belém em 1920; a segunda, um pouco antes da Primeira Guerra, em 1913; e a terceira, em 1925. Já no relatório daquela primeira viagem revelava-se uma pesquisadora metódica — comparando “as nossas pelles minuciosamente com as grandes series de passaros amazonicos dos Museus de Londres, Tring (Inglaterra), Berlim, Berlepsch (Alemanha), Vienna (Austria)”, mal consegue esconder sua alegria ao afirmar

que conseguiu descrever “não menos de 16 espécies novas, representadas nas colleções do Museu Goeldi”. Alegria que se expressa em detalhes de sua escrita tão contida: uma das espécies é um “beija-flor bonito”, outra é dedicada ao “meu mestre e amigo”, Reichenow, mais uma a Huber⁵ e, finalmente, no seu “prazer em comunicar”, que embora Hellmayr tivesse razão ao afirmar que uma das espécies listadas numa publicação anterior já era conhecida, “em compensação” ela podia apresentar dois exemplos de espécies não conhecidas — lá apresentadas como sabidas.⁶ A última viagem tinha por objetivo ampliar o primeiro *Catálogo* e transformá-lo num Catálogo das Aves Brasileiras, que não chegou a produzir.

O ano de 1914 não foi apenas o da conclusão de sua obra mais importante: desde a saída de Emilio Goeldi da direção do Museu, e do país (1907), Emilia tinha sido promovida, de auxiliar científica a chefe da Seção de Zoologia. Naquele ano, com a morte do então diretor, Jacques Huber, ela assumiu a direção do Museu, cargo do qual foi afastada quando o Brasil declarou guerra à Alemanha, em 1917. Um ano depois, ampliando-se as hostilidades da Alemanha ao Brasil, ela foi afastada também do Museu.⁷ No ano seguinte, recomposta a situação internacional, Emilia foi reconduzida à direção do Museu, cargo em que permaneceria por pouco tempo: em 1921, os jornais denunciavam a diretora por desviar parte da alimentação destinada aos animais, para distribuí-la entre os funcionários mais pobres.⁸

Definitivamente exonerada do cargo, embora ainda mantida na chefia da Seção de Zoologia, Emilia aceitou o convite de Bruno Lobo, paraense e então diretor do Museu Nacional, de transferir-se para o Rio de Janeiro, para onde foi em 1922.

Não obstante os esforços de Osvaldo Cunha por mostrar o pioneirismo do Museu Goeldi, e do Estado do Pará, “em abrir as portas para o ingresso da mulher nas atividades de nível superior e no serviço público” através da análise da trajetória de Emilia, ele próprio não consegue esconder um certo mal-estar ao narrar os fatos antes mencionados. A sua fragilidade no cargo de diretora aparece tanto no fato de o simples comentário de um naturalista visitante, hoje esquecido, ter assumido o peso de uma condenação política, quanto pela ausência de qualquer registro de sua atuação, nos cinco anos

em que o ocupou — a não ser o do escândalo. Os únicos eventos mencionados nesse período são uma acusação de incúria administrativa — mesclada, não por acaso, à denúncias de que “mulheres de vida duvidosa” visitavam o Museu, “sem o menor respeito à direção e às famílias também lá residentes” (citado por Cunha, p. 93) — e o boato de que Emilia teria se refugiado em um convento, ao ser afastada da direção do Museu.⁹ Boatos e murmúrios contrastantes — mulheres de vida duvidosa versus mulheres virtuosas; o espaço público do Museu versus o espaço privado do convento — parecem expressar um conflito que a presença de Emilia evidenciava na sociedade paraense. Coincidência ou não, os cinco anos que passou como diretora, intermitente, do Museu, são também os anos em que há claros na sua bibliografia. O *Catálogo* ficou pronto em 1914 e, depois dele, há um pequeno artigo sobre as aves da Amazônia, o artigo citado, na *Geographical Review*, e o próximo item de sua bibliografia é do ano de 1920 — remetendo a uma pesquisa de 1913. A partir de 1923, quando Emilia já estava trabalhando no Rio de Janeiro, a bibliografia segue seu ritmo normal de um ou dois artigos publicados por ano no boletim do Museu Nacional e nas revistas européias. Ainda que expresse nesses artigos o mesmo entusiasmo que tinha quando de sua chegada ao país, foi durante sua estadia em Belém que Emilia registrou seus maiores sucessos acadêmicos: o *Catálogo* e a famosa travessia entre o Xingu e o Tapajós.

Ainda hoje, consultando-se o mapa da região, parece temerária sua aventura: durante quatro meses ela andou em canoa (mas o certo seria dizer ubá) e por terra para avaliar a possibilidade, aventada por Coudreau,¹⁰ da existência de uma passagem hídrica entre os dois rios e de alguns afluentes, “hypotheticos” do Iriri e do Jamanxim. Boa parte desse percurso foi feito com guias indígenas, e o seu relato é um dos textos mais extensos da bibliografia de Emilia. A conclusão que foi o que provavelmente causou alguma impressão na época — a não existência de uma ligação fluvial entre os dois grandes rios, aliada a que o feito tinha sido levado a cabo por uma mulher — é o menos interessante dessa narrativa.¹¹ O texto é parte de um conjunto no qual Emilia registra informações sobre os índios da região, infelizmente o único em português. Cronologicamente, ele apareceu depois da publicação de um resumo

em alemão no qual, significativamente, a ênfase era posta no seu aspecto etnográfico: intitulado "Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé", saiu no *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, Berlim, em 1910. Algumas das fotos são as mesmas que ilustram o extenso artigo em português, "A travessia entre o Xingú e o Tapajoz", que saiu no *Boletim do Museu Emilio Goeldi*, VII, com data de 1910, mas publicado em 1913. O terceiro artigo desse conjunto trata apenas lateralmente de índios, mas expressa bem as opiniões da naturalista sobre as relações entre eles e a sociedade envolvente na Amazônia — trata-se do artigo "Nature and Man in Eastern Pará, Brazil", de 1917. O ensaio seguinte, também em alemão, é uma retomada dos seus dados de 1909, com alguns acréscimos feitos em 1913: "Die Indianerstämme am mittleren Xingú. Im besonderem die Cipaya und Curuaya", também publicado no *Zeitschrift für Ethnologie*, LII/LIII, 1920/1921. O último da série é "Chipaya und Curuaya Wörter", saído em *Anthropos*, XXVIII, 1932, vocabulário comparativo recolhido por ela e publicado por seu sobrinho Heinrich Snethlage.¹²

Do ponto de vista da avaliação de Emilia como parte da história da antropologia, esses seriam, sem dúvida, os artigos mais interessantes de sua bibliografia: afinal, ela visitou os (agora com ortografia oficial) Sipáia bem antes de Curt Nimuendaju com quem, aliás, se encontrou, numa de suas viagens. Antes de descrever os Chipayas e os Curuahés, Emilia cita as observações até então disponíveis, feitas pelo príncipe Adalberto da Prússia e por Henri Coudreau, e observa: "Mas nem estes dois viajantes, nem K. v. d. Steinen entraram em relações directas com elles. Assim não me parece ser sem interesse de reunir aqui os respectivos trechos dos livros dos meus predecessores, as informações recebidas do coronel Ernesto Accioly e as observações feitas por mim."

Ainda que sua missão fosse a de corrigir o mapa, Emilia não perdeu a ocasião de fazer um registro etnológico: "Estudando pela manhã as florestas tão bellas e interessantes e a sua fauna e observando á tarde os índios, enquanto trabalhava na conservação da minha caça." Intentou também obter um vocabulário — apresentado no final de seu texto — e descreve seu aprendizado como lições que tomava com os índios:

No princípio de cada lição lia eu em voz alta as palavras escriptas na vespera para deixar os meus professores corrigir a pronuncia e o accento. Quando o fiz pela primeira vez, Manoelsinho ficou n'uma surpresa extraordinaria; mas logo elle comprehendeu até um certo grau as relações entre a minha facilidade a reter a lingua chipaya e os extranhos signaes no meu livro. Desde então elle se sentava atraz de mim para melhor observar o que eu fazia. Enquanto que eu escrevia as palavras as pronunciava e elle m'as corrigia, olhando sempre as lettras como se soubesse ler e dizendo no fim d'um ar satisfeito: assim está direito.¹³

Mais tarde, já sem o apoio de Manoelsinho, Emilia teria dificuldades em prosseguir na coleta de seu vocabulário — ainda que os índios indicassem, por sinais, que queriam ver as palavras inscritas no seu livro. "Tentei, com effeito, obter alguns verbos, imitando as acções de comer, beber, dormir, etc., o que divertia muito os índios, mas não sei qual é a forma grammatical das palavras obtidas d'este modo."

O texto de sua viagem-travessia é escrito na primeira pessoa e é cuidadoso nas descrições, não muito diferentes das dos etnólogos seus contemporâneos: a alimentação, a língua, as pinturas corporais, a descrição física dos índios, a sua etiqueta ao negociar, o contraste entre brancos e índios, os modos de caçar e pescar, suas habilidades específicas — "pilotos perfeitos" — além de registrar algumas diferenças entre os modos de comportamento de homens e mulheres.¹⁴

Por exemplo, além de ter anotado que homens e mulheres dançavam separados, e que as mulheres comiam por último, anota a redistribuição da carga da expedição, tão logo o coronel Accioly se separou do grupo:

À entrada do caminho o coronel Ernesto e os tripulantes, que me tinham acompanhado até ahi, carregaram os índios pelo sistema geralmente usado no Brazil. Mas depois de 10 minutos apenas de viagem, todos jogaram as cargas no chão, deixando-me muito surpresa e mesmo receiosa que já estivessem arrependidos da empreza. Mas não foi assim, só queriam distribuir e arranjar a bagagem segundo a sua maneira, que a dizer a verdade, me parecia muito pratica, embora um tanto injusta. Cortaram folhas de assahy do mato, e com ellas fabricaram em pouco tempo paneiros compridos, abertos em cima e atraz, nos quaes amarraram com cipós as suas redes e utensilios e os

meus saccos e provisões. Suspenderam estes paneiros nas costas por meio de uma larga fita de entrecasca de arvores, passada sobre a testa do portador. Só Topá encarregou-se do meu sacco de viagem (rucksack) em forma de mochila, recusando de carregar outros objectos além d'este ultimo e do seu arco e flechas. João escolheu o meu sacco de roupas, pouco pesado, o louco tomou um pequeno sacco com cartuchos e instrumentos e o velho Maitumá levou o nosso rifle, do qual não se separou mais, apesar de não saber atirar. Eu levei a espingarda, o diário, a taboa com o mappa, etc... O resto da bagagem ficou para as mulheres. (p. 73)

O texto registra também o que parecia ser uma viagem extremamente alegre: alegria é um vocábulo que aparece com frequência em seu relato — seja nas festividades iniciadas pelos indígenas, ao encontrar o rio que procuravam, seja na alegria de todos ao encontrarem um acampamento de seringueiros com provisões, depois de as suas se terem esgotado.¹⁵

O mais interessante em sua narrativa é, primeiro, um certo frescor na observação que, embora corrobore um ou outro aspecto da análise etnológica então em curso, é feita de modo a produzir um distanciamento que poderíamos chamar de moderno.¹⁶ Por exemplo, a sua descrição da atuação de um curandeiro:

Um dia, á minha volta da matta, achei a maloca cheia de indios que já tinha visto a Bocca do Curuá, e que tinham sido retidos no rio por causa de doença de dois d'elles, uma mulher e um menino. Ficaram alguns dias para tratar os doentes. Entre elles achou-se um velho, que já tinha notado á Bocca do Curuá por causa do seu exterior ridiculo em calça e paletó demasiadamente amplos para a sua estatura pequena e em apparencia nunca lavados. N'esta occasião o homensinho ficou sendo a pessoa mais interessante de todas, revelando-se como pagé poderoso e muito estimado não só dos indios. A minha attenção foi chamada primeiro a elle por um ruido estranho, que vinha de uma das redes de doentes. Foi uma sucessão de uivos surdos, um *bú-bú-bú, bú-bú* continuo e cadenciado, lembrando mais os gritos de certos passaros que a voz humana. Aproximei-me e vi o pagé trabalhando a expulsar a doença. Estava inclinado sobre a rede, onde era deitado o doente, soprando n'elle, nos poucos intervallos entre os uivos. Passava elle uma mão sobre a parte dolorida, na outra tinha um feixinho branco de palha ou cavacos (não podia ver distinctamente) e dava-se a apparencia como se forçasse alguma coisa a entrar n'este objecto,

Tendo continuado ao menos de quinze minutos este processo, afastou-se correndo até alguma distancia da maloca onde botou fóra o feixinho, *agora portador da doença*. Esta cerimonia repetiu-se algumas vezes durante o dia. O pagé logo tinha mais clientes. Uma india, soffrendo havia mais de uma semana d'uma especie de inflamação pulmonar confiou-se a seus cuidados, e mesmo um dos tripulantes, que se queixava de dores no fígado, declarou, apesar das pilherias dos seus camaradas, que tinha "muita crença n'estas coisas" e deixou-se tratar pelo pagé. Este não poupou esforços. Ouvia-se o seu *bú-bú-bú, bú-bú* quasi o dia inteiro, tanto d'uma rede, como da outra; a sua voz ficou cada vez mais rouca, assemelhando-se no fim tanto á dos gallinaceos, que os mutuns domesticados e as gallinhas de Manoelsinho ja respondiam a ella. Tambem foi recompensado pelo restabelecimento de todos os quatro, facto que muito aumentou a sua reputação. (1913: 69/70, ênfase adicional.)¹⁷

Poderíamos dizer que o comentário da ornitóloga superava a observação da etnóloga, que Emilia não era: seria perder de vista a sua perspectiva já que, além de não parecer interessada na preservação de costumes ou tradições indígenas, trazia uma outra maneira de observá-las. Compare-se, por exemplo, as fotos e os textos recolhidos no ensaio citado de Nimuendaju e as observações e fotos de Emilia. No primeiro, a tradição é enfatizada: ainda que, dez anos depois de Emilia ter passado por lá, Nimuendaju se refira aos Sipáia como um "miserio bando" subjugado pelos senhores cristãos, é a *sua* visão do mundo que ele busca compreender, ao registrar suas lendas e mitos. Quanto a ela, o resumo do conjunto de suas observações é claro — trata-se de um grupo em extinção, dado o seu contato sistemático com o branco, e é essa futura desapareição que seu texto registra, nos comentários e nas fotos. Não sem pena: no texto de 1917, Emilia vai dizer: "Embora seja natural que a atenção dos etnógrafos se concentre principalmente nas tribos em completo estado selvagem, rapidamente em vias de desapareição, é uma pena que essas tribos semicivilizadas não sejam estudadas mais detalhadamente."

O segundo aspecto interessante é que só em seus textos "etnográficos" Emilia se dá ao trabalho de descrever o contexto em que trabalhava, as dificuldades que enfrentava e os apoios com os quais contava. Numa listagem muito semelhante à do álbum da sertanista Leolinda Daltro, ela vai registrando as gratidões de que se faz devedora: é o senador Porphirio

Miranda Junior; é Virgolino da Costa, Lindolpho Abreu, Pedro Leite “e suas dignas famílias”, por quem ela tinha sido “recebida e hospedada com a amabilidade a mais perfeita”. É Ursulino Francisco de Barros, o mais antigo seringueiro do Jamanxim; é Bentes de Paranatinga, um velho companheiro de viagem; são os seringueiros de Manoel Xisto Corrêa e, finalmente, o coronel Ernesto Accioly de Souza, que parece superar a todos em gentilezas e no apoio à pesquisa. É só nesses textos que ficamos sabendo o quanto o trabalho de pesquisa da época devia à iniciativa privada¹⁸ e quão importante era uma rede de apoio ao pesquisador que saía de uma instituição para a pesquisa de campo — campo minado, já que todo ele distribuído entre proprietários que poderiam impedir o acesso dos cientistas. O tema não é objeto de reflexão dos naturalistas da época — embora vários outros se refiram à gentileza dos proprietários rurais — e é só quando uma senhora anda pelas matas que ele parece assumir relevância.

Se demonstra grande simpatia pelos indígenas (“esta gente selvagem, mas essencialmente boa e sympathica”) a ponto de criticar seus aniquiladores,¹⁹ não há dúvidas de que é dos seringueiros que esperava o progresso da região:

Como o baixo Iriri e Curuá, também o baixo Jamauchin e Tocantins se acham n'um estado de cultura relativamente adeantada. Sta. Helena e Tucunaré, para só fallar d'estes dois, já agora são centros importantes de commercio e agricultura, tendo indubitavelmente um futuro brilhante. O rio é reputado sadio e produz abundantemente fructas e legumes. Tambem há tentativas para introduzir e criar gado vaccum e burro nas suas margens que promettem o melhor exito. Sob todos os aspectos os rios Iriri, Curuá e Jamauchin apresentam-se na sua parte civilisada como uma das mais ricas e adeantadas regiões do interior do Pará, das quaes o Estado tem toda a razão de se orgulhar. (1913: 92)

E mais adiante dirá que: “Só o naturalista que viveu durante anos no país, tendo entrado em íntimo contato com todas as classes e raças e conhecido as condições de vida no Brasil, pode avaliar a imensidão e a importância dos problemas culturais e raciais que ainda requerem solução.” (1917: 49)

Mas, apesar de falar positivamente do trabalho realizado pelos padres e freiras no interior do Pará, a filha do pastor

confessa que “ficara frequentemente surpresa, não só neste caso, mas também em outros, pela aceitação que o temperamento dos índios demonstrava pela regularidade monótona, mesclada a sua aparência brilhante, da religião católica em lugares como aqueles”. (1917: 46)

Observadora perspicaz dos aspectos exteriores dos grupos com os quais entrou em contato, Emilia nunca deixou de ser, justamente, observadora; boa naturalista que era, as relações que porventura tenha estabelecido com os grupos que visitou permaneceram parte de sua história pessoal. Por isso é tão interessante que ela se incluía na observação; são frequentes os momentos em sua prosa — e mais particularmente quando está sozinha entre os índios — em que ela se permite aparecer em cena. Escreve então frases do tipo:

Um d'elles era o possuidor feliz e muito invejado de um velho chapéu preto. Nem mesmo nas aguas das cachoeiras elle queria separar-se d'este ornamento precioso, e durante tres dias nunca poude cançar-me de admirar-o e alegrar-me com a vista d'este selvagem nu com o pittoresco cinto azul e o chapéu rasgado no cabello. *A gente acostuma-se a tudo*; poucos dias depois quando mais alguns indios tinham adquirido este adorno graças à largueza do coronel Ernesto, o aspecto d'uma pessoa nua até o chapéu na cabeça *nos parecia o mais natural do mundo*. (1913: 66)²⁰

Ou: “Os índios tinham abandonado o igarapé e avançavam n'uma mata pouco expessa, limpa e baixa. Andavam depressa e sem descançar, muito alegres, enquanto eu, com um acesso de sezões no corpo seguia com dificuldade, *absorta em reflexões um tanto melancólicas sobre esta travessia interminavel*.” (1913: 80; ênfase adicional)

Os índios são um pouco como os pássaros: interessantes pelos seus adornos coloridos, sua linguagem exótica, merecem ser catalogados, mas a *sua* perspectiva, o seu modo de estar no mundo, é secundário, já que provavelmente vão se integrar à civilização, ou desaparecer.²¹

Os últimos sete anos de sua vida Emilia os passou ligada ao Museu Nacional, mas não abandonou as viagens. Foi à Europa ainda uma vez e realizou inúmeras excursões pelo interior do país, pelo Sul — indo até a Argentina — e quando

se preparava para uma expedição pelo rio Madeira, faleceu num hotel na cidade de Porto Velho, em 1929. No Rio de Janeiro, seu maior sucesso acadêmico foi a admissão na Academia Brasileira de Ciências, em 1926. O discurso de recepção foi feito por seu colega, o zoólogo Alipio de Miranda Ribeiro, também do Museu, mas só publicado dez anos depois.²²

É interessante o modo como Alipio escolhe abrir a apresentação de Emilia a seus pares: lembrando-se da viagem que fez como integrante da Comissão Rondon, em 1909, evoca a figura de uma tal Carmen, boliviana que fazia a guerra aos Parintintim que tinham assassinado sua família. E, concluindo a evocação: “Por toda a parte para onde quer que o viandante rume em sua rota, ele ha de uma vez encontrar essas criaturas varonis que as mulheres, quando querem, sabem ser, implantando espanto entre nós outros — homens — e reduzindo a zéro as nossas mirabolantes quixotadas.” Em seguida, rememora seu encontro, no decorrer da mesma viagem, com a “senhorinha-Dra Emilia Snethlage”. O discurso todo oscila entre esses dois aspectos que parecem ter mesmerizado o orador: a mulher feminina e a mulher varonil, às vezes também sinônimo de feminista. Ora Emilia é apresentada como exemplo da primeira imagem, ora da segunda. Conta ele, citando Emilia: “A maior satisfação que eu tive, disse-me pessoalmente, foi receber uma carta com o endereço *Ao Snr.Dr.Emilio Snethlage*: isso convenceu-me de que havia feito trabalho de um homem.’ Por ahi se vê o seu espírito varonil.” Mas, explicita, “não é o feminismo que a empolga”, citando a apoiá-lo seu cabelo “à moda antiga”, “o chapeo severo das senhoras de idade” — ainda que com um “leve vestigio de escolha de moça nas flores do chapeo” — e seu vestuário que “não deslumbra nas demasias do apuro”. Mesmo se “rejubila-se porque a tomaram por um homem... gosta de pedir conselhos a Hellmayr, a Hartet e de ouvir-lhe os veredictos, como gósta de ler Berlepsch ou Salvadori.” Em que ficamos? Simples: a “illustre compatriota de Goethe... é o traço de união entre o tradicionalismo prussiano e o espírito feminino moderno.”

Ainda que a saúde como representante do “sexo formoso”, persiste a ambiguidade nos verbos e advérbios escolhidos para apresentá-la:

Sua linguagem é sóbria e simples; os seus modos são os mais lhanos do mundo e nós, homens, que sabemos que a mulher de elite, ésta cuja cópia era o desespero de Phidias ou de Rodin, é uma constante ególatra, tyranna da atenção do seu companheiro terreno, vemos admirados a Doutora a perseguir tenazmente a determinação das avesinhas que a sua Flaubert inexoravelmente abate para estudo; e que seus dedos dextros preparam, num minuto, para a colleção dos Museus.²³

A parte mais curta do discurso é a que enumera, sem qualquer avaliação, os artigos de Emilia. Não há dúvidas de que seu trabalho foi importante — o reconhecimento dele até hoje mostra bem isso — e que essa foi a razão de sua admissão na Academia, mas é também certo que sua presença nas instituições pelas quais passou causava um certo incômodo a seus colegas: não será por acaso que o seu modo de vestir ou seus cabelos sejam tratados em primeiro plano pelos que são chamados a falar sobre sua obra, ou que se combine, numa mesma frase a alusão à então diretora do Museu Goeldi e às prostitutas.²⁴

Se o fato de ser estrangeira tornava aparentemente aceitável sua atuação como cientista, poderia também ajudar a explicar a sua estranheza como mulher: Alipio de Miranda Ribeiro não só recita nomes de cientistas estrangeiras como parâmetro do seu trabalho, como conta uma outra tirada de Emilia em que sua nacionalidade é, ou seria, o elemento explicativo. Admirando-se retoricamente de que ela viajasse pelo interior do país armada apenas com uma espingarda Flaubert, lembra que a um “sertanista polaco” que lhe perguntara pelos perigos a que estava exposta, ela respondera: “Isso não é pensamento para allemão!”

Mas o discurso de Alipio vai mais além: quer conferir-lhe, como aliás os autores nos outros exemplos citados e como o faz o romancista Raimundo de Moraes, uma suposta normalidade esperada do sexo formoso e não cumprida por Emilia. Ora, se ela, além de cientista, era solteira, era difícil deixar de evocar o espírito varonil para explicar Emilia — que é do que se tratava afinal. Daí, talvez, o *Clitora snethlageae* ser antes uma homenagem que um acinte. Ou seria o contrário?

Convém, entretanto, não exagerar na leitura das entrelinhas: quando Emilia foi encarregada da direção do Museu Emilio Goeldi, já nenhum cientista, homem ou mulher, podia

ocupar o posto porque o Museu, dando mostras da decadência dos anos seguintes (Ducke referia-se a ele, com seu famoso espírito mordaz, não como Museu mas como *mausoléu*), já não contava com nenhum integrante da equipe científica montada por Goeldi, a não ser ela e o próprio Ducke, que saiu de Belém em 1918. Oito anos mais jovem que Emilia, Ducke era também júnior em termos de titulação: numa época em que a citação de títulos era obrigatória, não há qualquer menção ao seu doutorado. Sua atuação como diretora recebeu críticas da cidade, além de ter sido perturbada pelas relações Brasil/Alemanha, é certo, mas isso, provavelmente, porque ela ficou em Belém um pouco mais do que deveria, dada a situação institucional do Museu.²⁵ Prova disso é que o diretor nomeado a seguir, em junho de 1921, foi o Dr. Antonio Ó de Almeida, "conceituado médico e político de tradicional família do Pará". (Cunha, 1989: 94)

Emilia já era, àquela altura, um elemento estranho na cidade, fosse por ser estrangeira, cientista ou uma mulher sem qualquer laço social.

O período de decadência dos museus, dos naturalistas e da ciência estrangeira estava começando: a ênfase nos anos seguintes seria na universidade, nos especialistas nas ciências exatas e humanas e na produção nacional desses novos cientistas.

Como naturalista, Emilia teve uma carreira em tudo semelhante à de vários de seus contemporâneos — talvez um pouco mais bem-sucedida, em termos de titulação acadêmica e publicações internacionais do que as de seus colegas no país que escolheu para viver — mas, como eles, viajou, recolheu material para os museus, nomeou a fauna brasileira e publicou seus resultados de pesquisa. Em sua época, o cientista de campo por definição, o naturalista, era sinônimo de aventureiro e, já que o feminino dessa expressão é quase sempre dúbio em nossa língua, não é de admirar que nossas antepassadas tenham tido de enfrentar essa dubiedade — além dos pesados encargos que assumiam ao aventurar-se na pesquisa de campo. Antes de nos perguntarmos por que o trabalho de Emilia Snethlage sobre os Sipáia, anterior ao de Curt Nimuendaju, não foi traduzido e o dele sim, convém situá-lo no contexto da produção da naturalista que, como ornitóloga, não foi esquecida.

Mas há outra razão importante para lembrá-la no contexto da história de nossa disciplina. Se ela exemplifica, no conjunto de sua carreira, um padrão de trabalho científico que os naturalistas estabeleceram em sua passagem pelos museus do país, sugere, além disso, em certos trechos de seus textos, que a paixão pelo detalhe etnográfico, tão marcante na antropologia (Lévi-Strauss, 1958), pode ser um outro legado deles. O vasto conjunto de anotações sobre a flora e a fauna do país, dispersas em museus e arquivos de todo o mundo, compõe um *tableau* da obsessão do século 19 em catalogar o mundo — mas expressa também, como os delicados exemplos da iconografia que o acompanha, uma observação aguda dos detalhes desse universo. Alguns trechos da prosa de Emilia, mais do que suas aves empalhadas, que aos poucos perderam as cores originais, ajudam a compor uma iconografia, ainda que imaginária, de suas andanças pelo interior do país.

OS ÍNDIOS DO BRASIL ELEGANTE &
A PROFESSORA LEOLINDA DALTRO

Alguns escriptores tem mettido a ridiculo essa persistencia da Sra. Daltro em apresentar seus indios em todas as festas nacionaes, nós, porém, não vemos no caso a nota de ridiculo que lhe atribuem. Ora a Sra. Daltro não nos apresenta seus indios a maneira das selvas, dá-lhes roupa, calça-os com sapatos, põe-lhes chapéos. São indios do Brasil elegante. E por isso podiam apparecer a toda gente.

Correio da Noite, 27 de dezembro, 1907

Os índios retomam o seu lugar. O Brasil, segundo alguns jacobinos ferozes, naturalmente filhos de estrangeiros, pertence-lhes de direito. (...) Sim, porque afinal de contas, o Brasil é dos índios. E tanto o Brasil é dos índios, que, ao pensar em simbolizar o Brasil, logo os desenhistas pintam um jovem índio de casaca, claqué alto e tanga emplumada. (...) Como nunca tive a coragem civilisadora da professora

Daltro, só consigo aproximar-me dos authenticos proprietarios deste paiz quando por cá aparece alguma caravana de sujeitos de nariz esborrachado, a pedir ao Papae Grande instrumentos agrarios. Essas caravanas são conduzidas por jesuitas dedicados.

João do Rio, *As impressões do Bororo*

Leolinda de Figueiredo Daltro parece ter sido objeto favorito dos cronistas de variedades da época em que atuou — final do século 19, inícios do século 20 — e a tônica geral das crônicas era quase sempre de chacota para com a sua dedicação em civilizar os índios. Ironias que parecem ter atingido sua segunda fase de atuação política, na luta pelo voto feminino:

D. Leolinda acaba de se apresentar candidato a intendente da cidade do Rio de Janeiro. Nada teria a opor, se não me parecesse que ela se enganava. Não era do Rio de Janeiro que ela devia ser intendente; era de alguma aldeia de índios. A minha cidade de há muito deixou de ser taba; e eu, apesar de tudo, não sou selvagem.¹

Sobre sua fase feminista há informações esparsas, mas que nunca a relacionam com a primeira, a fase "indigenista". Fundadora do Partido Republicano Feminino em 1910, organizou, em 1917,

uma passeata de 84 mulheres no Rio de Janeiro. Dois anos depois comparece ao Congresso, acompanhada por um grupo grande de mulheres para assistir à votação de um projeto que pretendia conceder o voto à mulher, exercendo pela primeira vez o mesmo tipo de pressão política que seria depois adotado pelo movimento sufragista.²

Esta atuação é mencionada também por June E. Hahner:

Ela clamava pela "emancipação das mulheres brasileiras" em termos gerais, defendendo especificamente que os cargos públicos fossem abertos a todos os brasileiros, independentemente de sexo. A necessidade econômica e os direitos da mulher combinaram-se ao patriotismo da classe média e à política nacional para dar origem a um partido ligado à família do presidente Hermes da Fonseca. Sua primeira esposa, Orsina da Fonseca, foi a presidenta honorária do partido. (...) Leolinda de Figueiredo Daltro ajudou a criar a Linha de Tiro Feminino Orsina da Fonseca.³

Outros dados biográficos aparecem, de passagem, nos documentos que ela mesma compilou sobre sua luta em prol dos índios: ficamos sabendo que ela vinha da Bahia, era "professora municipal da primeira escola do sexo masculino da Barra da Gávea", quando começou a se interessar pelos índios, em 1896, provavelmente estava separada do marido, e era mãe de cinco filhos, um já adulto, que a acompanhou na viagem ao Brasil Central, e de dois "filhos menores", causa de muita discussão à época de sua partida. A *Ilustração Brasileira*, de 1935, publicou a notícia de sua morte num desastre de automóvel, imaginando "sua felicidade em morrer após

ver vitoriosa a luta pela emancipação política da mulher." (Fundação Carlos Chagas) A vitória conseguida com a lei eleitoral de 1932 foi precária: de 1937 até 1945 todos os cidadãos brasileiros estariam impedidos de votar, mulheres incluídas. Embora os seus índios, como ela os chamava e cujos votos a descoberto já registrava em 1906, talvez tenham sido os primeiros dentre eles a exercer esse direito na sociedade brasileira.

É sobre a primeira fase de suas lutas políticas que quero me deter aqui, sobre sua missão de "catechista leiga", como ela se autodefinia para distinguir-se das várias missões religiosas que já trabalhavam com grupos indígenas no país, observando um curioso efeito das modas políticas. Resgatada como feminista na década de 70, ela poderia hoje sê-lo como indigenista.⁴ Sua história, entretanto, conta um pouco mais do que qualquer dos dois rótulos, sugerindo não só que foi a partir de sua atuação junto aos índios que Leolinda aprendeu a lutar por uma causa que a interessava diretamente, mas também que há muito tempo os próprios índios procuravam organizar-se e obter representação política, ainda que de modo enviesado. Se sobre sua atuação como feminista os registros são indiretos, Leolinda publicou uma coleção de documentos que registram seu trabalho com os índios.⁵ Misto de álbum de viagem, de recortes e coletânea de documentos oficiais, o grosso volume se intitula *Da cathechese dos índios no Brasil (noticias e documentos para a história)*, 1896-1911 (Typ. da Escola Orsina da Fonseca: Rio de Janeiro, 1920) e parece ser, além de testemunho das dificuldades enfrentadas por uma mulher que se dispusesse, na época, a percorrer o sertão brasileiro é também o registro do que talvez tenha sido a primeira tentativa de fundar uma associação civil em favor dos índios do país.

O livro está organizado em duas partes: "Noticias e documentos", sobre sua viagem ao Brasil Central, e "A minha ação pelos autóchtones na Capital Federal", sobre seu trabalho com os índios que chegavam ao Rio de Janeiro, alguns desgarrados, outros, segundo ela, para levá-la de volta às tribos que visitara. Aí é que está registrada sua iniciativa em fundar uma associação que recebeu vários nomes e teve três sessões inaugurais, para escapar ao domínio dos "clericales". Na primeira parte, composta pela

justaposição de recortes de jornais e documentos, a palavra da própria Leolinda só aparece numa “explicação necessária”, que faz as vezes de prefácio e onde ela lembra os “ridículos” de que foi vítima ao voltar de sua expedição; numa sucinta petição sobre um roubo que teria sofrido, já em Goiás, e num agradecimento ao jornal *A Platéia*, de São Paulo, pelo apoio dado a sua viagem. Não há, de parte dela, nenhuma palavra sobre a atuação dos índios; estes é que aparecem assinando um documento registado em cartório. Em contraste, há dezenas de “abaixo-assignados” (um jornalista estabeleceu seu número em 372) de homens e mulheres de todos os lugares por onde passou, atestando a sua honradez, civismo, denodo e, até, “virilidade”, e também muitas cartas no mesmo sentido: de juízes, promotores, intendentes e demais figuras públicas das pequenas cidades que atravessava, incluindo um elogio escrito de Cândido Mariano Rondon.⁶

Seria possível refazer o seu caminho seguindo as cartas e depoimentos e até reconstituir as redes políticas que a iam acompanhando, já que são comuns cartas — todas com nome, sobrenome e cargo dos signatários — do tipo:

Carissimo primo Mathias (...) venho recommendar essa Exma. Senhora e seu digno filho, pedindo-vos que, conjuntamente com o José, vosso filho, com o padrinho, vosso genro e mais parentes prestem a ella todo o apoio de que careça, certos de que eu e ella saberemos reconhecer, acrescentando que, se porventura ella fizer ahi qualquer despesa insolúvel, eu me responsabilisarei pela respectiva importancia qualquer que ella seja.

Para o leitor de hoje, já desacostumado da leitura de Perez Escrich, é preciso refazer várias vezes a leitura, até atinar com o sentido, ou o contexto, de seus personagens e do enredo, já que o modo da narrativa não é nem linear nem cronológico e, frequentemente, sabemos do desfecho de uma crise antes de sermos informados do seu desenrolar que, no mais das vezes, está apenas implícito nos documentos. Trata-se de uma luta, disso não resta dúvida, entre interesses locais acostumados à exploração do trabalho indígena e uma representante da civilização que, surpreendentemente, encontra apoio de boa parte da sociedade civil regional.

Na segunda parte do livro, a narrativa toma um rumo mais domesticado: há fotografias de Leolinda com os índios a quem ensinava a ler, escrever e votar, ou bordar; outras tantas reportagens sobre seu apoio aos índios que foram ao Rio buscar a sua *Oacy-Zauré* (Estrela D'Alva, segundo ela), sobre as recepções festivas de que participaram juntos, mas principalmente, sobre as várias tentativas de estabelecer a Associação de Protecção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil, último nome pelo qual foi designada a sociedade, em 1910 — também o ano da fundação do Serviço de Protecção aos Índios e logo após a professora ter mudado de objeto político. Aí, também, Leolinda fala mais vezes: numa manifestação “Ao público”, num protesto contra a opinião de von Ihering, numa entrevista, em alguns requerimentos sobre sua aposentadoria e numa memória apresentada ao Primeiro Congresso de Geografia, em 1909. São mencionados também vários discursos, feitos por ela e por “seus índios” em solenidades públicas (a chegada de Rondon ao Rio, o 15 de novembro etc.).

Na leitura que se segue de seu extenso material tento compreender duas transformações: a transição individual da professora de sertanista a sufragista e a de seus índios de personagens centrais a objetos secundários de sua própria história.

UMA VISITA INTERESSANTÍSSIMA A O PAIZ

Chegados ao Rio de Janeiro, no início de julho de 1896, com a missão de pedir ao presidente da República “fazendas, ferramentas, armas, etc.”, e também apoio para a sua obra de civilização, cinco índios fazem uma visita ao jornal *O Paiz* — que a qualifica com o adjetivo usado acima. Eles são assim descritos pelo jornalista: Sepé, “chefe hereditario da tribo dos Cherentes, de Goyaz, e hoje transformado pela civilização em Capitão Joaquim Sepé Brasil, chefe da Aldeia Providência, na Piabanha, à margem do rio Tocantins” e “quatro conterrâneos”, Domingos, “outr’ora Debaqueró”, Sebastião, “outr’ora Dabenharm”, Marcellino, “outr’ora Decapsicuá” e Bernardo, “outr’ora Cumennancé”. Sepé, “que fala muito regularmente o portuguez, tem excellentes maneiras, levando mesmo em vantagem, delicadeza e trato, a certos individuos civilizados de nascença”, declara ao jornalista:

Eu faço o que posso... vou buscar bugre no matto, com geito trago elle para o aldeamento, trato elle bem, elle depois vae contar a outros e outros vem. Mas eu não sei nada, não sei escrever, não posso ensinar os pequenos que vão nascendo, me dóe o coração de ver tanta gente sem ser aproveitada.

Se na primeira cena a iniciativa é dos índios seja em sair do sertão, modo genérico como se designa seu local de origem, seja nos objetivos muito claros que desejam atingir com sua viagem, ou na visita a um jornal, para expressá-los publicamente, na cena seguinte a situação começa a se inverter.

A reportagem visita "os pobres indios Cherentes" no depósito de presos onde foram "hospedados pelo chefe de polícia da capital, doutor André Cavalcanti". O jornal faz um apelo ao "humanitario e cavalheiro" chefe de polícia, no sentido de ordenar "a sua remoção para outro lugar mais digno, senão delles, ao menos de nós". O repórter volta dias depois e tem o desgosto de encontrar a todos "no mesmo sitio repellido, vestindo as mesmas roupas com que haviam chegado a esta capital". E fica sabendo que o Dr. Noemio da Silveira, delegado de polícia da primeira circunscrição, "meteu o Sepé num frack marron, poz-lhe na cabeça uma cartolla e ao peito uma flor e foi com ele ao theatro-Recreio Dramatico — isto é, foi puramente expol-o ao ridiculo". Os outros, vendo-se sós, fugiram, para a tristeza de Sepé, já começando a desacreditar da missão que empreendera há seis meses. O jornal expôs em seu salão uma foto de todos eles.

Os índios visitam o país, e o país visita os índios: a situação se complica com aventuras paralelas. Um dos índios, doente, foi internado no Hospital de Misericórdia. Outro, perdendo-se ao tentar voltar para Goiás, foi encontrado e recolhido pela polícia. Eles acabaram por receber roupas decentes e foram apresentados a Prudente de Moraes, mas, depois da entrevista, voltaram para a delegacia.

A generosa e patriótica mocidade da Escola Militar é que não consentiu em que por mais tempo continuasse semelhante vergonha. Obtida a necessária licença, os alumnos se dirigiram ao Dr. André Cavalcanti e pediram-lhe para levar para o edificio da Escola os tres selvicolas, no que foram promptamente attendidos.

Os estudantes os levaram a passear de barco, e os índios, encantados com as águas do mar, tornaram-se "gárrulos e communicativos, precipitando uns atraz dos outros os vocabulos interjectivos do seu dialecto particular. Nem o Sepé tinha tempo de traduzir o que elles diziam porque era um Etna de exclamações e uma cachoeira de perguntas como as que faria um cego que de repente visse a luz." Por ordem do presidente da República, seu auxiliar Vicente Neiva ouviu as reivindicações dos índios, mas, alegando "falta de verbas", o governo nada lhes concedeu.

Entrementes, as desventuras dos índios comoveram "a alma generosa e meiga de distinta professora fluminense", dona Leolinda Daltro, que se ofereceu para dar-lhes instrução em Goiás, desde que o governo mantivesse seu lugar de professora, pagasse seus vencimentos e internasse dois filhos menores no Colégio Militar.

A seus olhos de mulher de instrução, espirito aberto para a phantasia pelas leituras romanescas de viagens sertanejas por longes terras; a história da bella abnegação de Sepé e seus companheiros atravessando fronteiras e rios para virem à capital do Brasil em busca da civilização de sua tribo; a história desses sympathicos indios, a organização exemplar de sua aldeia; a doçura dos seus costumes verdadeiramente admiraveis, tudo, tomou o character de uma seducção irresistivel.

A professora entregou seu requerimento ao presidente da República que, por falta de verbas, o indeferiu. Obtendo uma licença para tratamento de saúde,⁷ a professora parte para São Paulo combinando encontrar Sepé e seus companheiros em Uberaba.

Chegando a São Paulo, em outubro do mesmo ano, "com destino aos longínquos sertões de Goyaz", como dizia *O Paiz*, ou às "visinhas paragens goyanas" como registrava *O Commercio de São Paulo*, que não se furtava à ironia de lembrar "a odisséia do velho Sepé e de seus companheiros, através da rua do Ouvidor e dos primores da civilização fluminense", a professora recebe em seguida a oferta de cem mil réis da doutora Maria Renotte ("uma amiga da instrução, isto é, do povo") que ainda se comprometia a contribuir mensalmente com quarenta mil réis, caso o governo não mantivesse os seus

vencimentos.⁸ Esta oferta, que abre a lista de subscrições de *A Platêa*, e a carta seguinte, de Horace M. Lane, enviando outras contribuições, em seu nome e no da Escola Americana, parecem, ambas, ferir os brios do redator do jornal. "O governo nada fez e o povo brasileiro, para quem appellou dona Leolinda Daltro ainda não foi capaz de lhe enviar o mínimo auxílio. Parece incrível, mas é verdade, o que tem recebido a abnegada senhora são donativos de estrangeiros domiciliados entre nós!", diz Benjamin Mota no jornal. E conclui com um apelo: "Oh! Ide todos, ricos e pobres, à redacção d'*A Platêa* levar um obulo para os xerens!"

Aos poucos, os repetidos apelos surtem efeito e se multiplicam as listas de doações, em dinheiro e materiais julgados pertinentes à "delicada e arrojada missão de educar os índios": enciclopédias, talheres, bandeiras do país, sementes e até de um fornecedor das escolas públicas "a pequena offerta de dez bonets escolares, uma maleta para viagem e uma corneta".⁹ Vários nomes passíveis de reconhecimento histórico assinam daí em diante as listas: Cerqueira Cesar, Ramos de Azevedo, Martinho Prado, Elias Fausto, Caio Prado, além de crianças (a menina Leontina Cardin) e artistas (a "prodigiosa creança Antonietta Rudge irá executar ao piano algumas peças de seu repertório" junto com outros artistas líricos e maestros da cena musical paulistana).

Mas o admirador mais entusiasta da missão da professora é o diretor do Colégio Mackenzie, ou Escola Americana, Horace Lane.¹⁰ Desde sua primeira contribuição, em dinheiro e material escolar, além da promessa de uma mensalidade para manutenção de Leolinda, Lane demonstra entusiasmo pelo seu empreendimento:

Os primeiros e mais benéficos movimentos em prol da civilização dos índios Norte Americanos foram de iniciativa particular. A civilização da grande tribu dos Chvítows foi devida, quasi exclusivamente, aos esforços e a dedicação de uma senhora, que passou vinte annos da sua vida no meio deles e gastou uma fortuna considerável. Foi ainda uma senhora que abriu a primeira escola entre os Dakotas, e que ainda reside entre elles, contribuindo grandemente para a sua civilização.

Esses exemplos animadores de sua terra natal o levaram a estabelecer contatos que talvez Leolinda nem pensasse em

iniciar: ela estava em São Paulo não fazia um mês, e ele já se comunicara com Couto de Magalhães e Otaviano Esselin, pedindo sugestões sobre o melhor itinerário a seguir e os custos da viagem, alertando-a também para não esperar o tempo das chuvas (dezembro a fevereiro) para iniciar sua viagem pela região.¹¹

Em novembro, Lane informa-a de que o senador Bulhões estava em Uberaba e poderia auxiliá-la a seguir viagem; na mesma carta ele a aconselha a não falar sobre o insucesso no Rio nem sobre a indiferença do governo, já que isso poderia "indispor pessoas que aliás podem ajudar", e a pedir um novo apoio: "O Sr. Dr. Eduardo Prado, redactor do *Commercio* e membro da importante e rica família Prado, deve poder auxiliar. Nada se perde em dar-lhe oportunidade."¹² Ainda em novembro, ele a adverte de que "quanto mais tempo se demorar aqui, quanto mais difficil se tornará a viagem", aconselhando-a a partir "o mais breve possível", dizendo-lhe que conseguira duas cartas de Capistrano de Abreu "para altas personagens da capital de Goyaz" e que, se os fundos obtidos com a campanha dos jornais não fossem suficientes, ele não duvidava "em poder obtel-os da grande associação protectora dos índios da outra América".¹³ Invocando ainda a possibilidade de essa Associação educar seus filhos menores, ele lhe escreve na véspera do natal, dizendo que, se o que a prendia em São Paulo era "o cuidado pela sorte de seus filhos, declaro que estou disposto a recebê-los na Escola Americana, que dirijo, nas mesmas condições em que estão no Collegio Universitario do Rio de Janeiro". E observa que, com o dinheiro que está em seu poder, vai "comprar-lhe uma pequena pharmacía homeopathica e um realejo, para distrahir e divertir os índios, e ver se consigo uma machina photographica". Leolinda aceitou a oferta em relação a seus filhos, o que é demonstrado por uma carta deles, de maio de 1897, onde contam de suas saudades da antiga escola e da mãe:

O Dr. Horace Lane nos anima muito, dizendo que é para nosso bem o que a senhora está fazendo; que o seu nome há de passar coberto de flores para a história do Brasil. Que se fora nos Estados Unidos o povo a collocaria nas alturas! Mas, que elle está certo de que o governo lhe há de recompensar. Diz elle que é um passeio que a senhora vai dar, que é perto e nada lhe acontece. Penso que elle está nos enganando.

Se Lane foi um grande estímulo para que Leolinda finalmente partisse para os sertões, havia vozes que lhe sugeriam voltar atrás, nas cartas reproduzidas em seu livro: Affonso Arinos, Veridiana Prado e Almeida Nogueira lhe escreveram prometendo seu apoio caso ela desistisse de sua empreitada. Affonso Arinos, escrevendo em janeiro de 1897, diz que

o doutor Eduardo Prado recommendou-me perguntar-lhe novamente se não está ainda arrependida do seu acto de loucura (como elle o appellida). Caso V. Ex. queira voltar para o seu lar, no Rio de Janeiro, pode contar com o seu apoio para repol-a em seu lugar com todas as commodidades que perdeu pelo esphacelamento de sua casa, propondo-se ainda a restituir aos subscriptores, dos quaes V. Ex. recebeu, até agora, a ninharia de dois contos e pouco.

Dizendo-lhe ainda que o Dr. Garcia Redondo punha à disposição dela a sua pena — “penna de ouro!” — para rebater as críticas que ela recebesse, e que o Dr. João Mendes tomaria a si a educação de seus filhos, conclui afirmando que ela nada teria a temer, assim amparada, “visto que seria apenas retomar o caminho da felicidade que V. Ex., estoicamente, pretende abandonar”. E encaminha uma carta de Veridiana Prado, no mesmo sentido. Diz dona Veridiana:

Pessoas que assistiram, na gare da Estação, a tocante scena de despedida da senhora e seus filhos, disseram-me também que, no auge da dor a senhora se confessara arrependida de haver empreendido essa temeraria viagem. Si é certo isso, está ainda em tempo de retroceder; para isso offereço-lhe, pela terceira vez, a quantia de 10:000\$ para a senhora voltar para a sua escola e sua casa no Rio de Janeiro e concluir a criação de seus filhinhos.

Ela diz ainda que seus filhos também estão dispostos a ajudá-la e que o Dr. João Mendes, “penalisadissimo”, mandaria uma pessoa de confiança aconselhá-la, “pois julga um verdadeiro crime o encorajamento da imprensa, quer do Rio, quer daqui, a qual podia, não applaudindo esse suicidio, (como elle considera o seu acto) fazel-a desistir de tal proposito”. E admira-se, sendo Leolinda parente do bispo D. Antonio de Macedo Costa, com o fato de que ela tenha internado seus filhos num colégio protestante:

Si, porém, a senhora não quizer desistir do seu temerario intento, reitero a proposta que lhe fiz de ajudal-a, com a condição de acceitar a companhia de um santo sacerdote que se presta a acompanhál-a e ser o seu guia espiritual. Neste caso, tenha então a bondade de mandar-me uma autorisação com firma reconhecida por tabellião, para me encarregar da educação de seus filhos que internarei em um collegio, catholico, como por exemplo, o Seminario.¹⁴

A carta seguinte, nesta série de tentativas de fazê-la desistir de sua viagem, é de Almeida Nogueira, datada de maio de 1897, na qual ele diz que tinha sabido que as razões de Leolinda para continuar eram os receios de ser chamada de “exploradora” ou forjadora de blagues pela imprensa carioca, e que isso tudo já tinha sido previsto pelos seus amigos (João Mendes, Eduardo Prado, Paulo Reis, Garcia Redondo e ele próprio).

O Presidente do Estado, Dr. Campos Salles, mostrou-me uma carta do Quintino, na qual pedia fazer cessar a animação da imprensa daqui, como elle fizera calar a do Rio, para não encorajal-a. Disse-me mais o Dr. Campos Salles que não a ajudou para servir ao Quintino, pois julga que a senhora, sem animação e sem recursos, voltará de Uberaba. Acho que elles tem razão e que a senhora deve voltar.

Repetindo Veridiana, diz que João Mendes, ao ler suas memórias e sua fé de ofício escolar ficou tão penalizado que, ao terminar, tinha os olhos marejados de lágrimas, e conclui: “Volte, D. Leolinda! por amor de seus filhos, volte! A senhora só attendeu à sua paixão, ao seu entusiasmo, esquecendo-se da sorte de seus filhos, inclusive o Sr. Alfredo que, para acompanhál-a, corta a sua carreira nos Correios.¹⁵ Pense melhor e responda-me, ou venha embora com o Dr. Paula Reis, que vae buscal-a.”

Leolinda não voltou, mas, já em Uberaba, deve ter percebido que a missão que se propunha ia ser difícil. Uma sua amiga, Magdalena de Noronha, escrevendo-lhe do Rio “lavada em lagrimas”, e criticando-a também pela colocação de seus filhos num colégio protestante, diz-lhe que soube pelo senador Quintino “das perseguições que os frades de Uberaba lhe estavam movendo”. O senador, ao mesmo tempo que satisfeito

com isto, já que “à força das perseguições, talvez fizesse com que você voltasse do caminho”, mandou retirar de cartaz uma peça teatral em que Leolinda aparecia “vestida de pennas, dançando e fallando asneiras com os índios”, num “ridículo medonho”. Em abril, escrevendo uma carta de agradecimento à redação de *A Platéia*, Leolinda conta que estivera no Rio para receber seus vencimentos, já que tivera que vender suas últimas jóias para pagar dívidas que encontrara ao chegar em Uberaba — “extraordinárias contas de pastagens” de “quatro animaes imprestáveis”.

Além de prestar contas das despesas que fizera com o dinheiro recebido pela subscrição do jornal, agradece nominalmente a alguns membros da “nobre sociedade da paulicéia” e, dizendo-se decidida a “continuar a missão a que me impuz de ‘catechista leiga’ dos índios cherentes”, retoma a viagem, “que agora farei definitivamente”.

Lentamente, nos noticiários da imprensa e, provavelmente, na visão de seus interlocutores, a professora Leolinda se substitui aos índios, que passam para o fundo da cena: ela é quem é exposta ao ridículo, ela é quem recebe favores ou desfeitas e é, ainda, alvo de disputas (nacionais versus estrangeiros, monarquistas versus republicanos, católicos versus protestantes) que terão seus desdobramentos no sertão. Dos índios, a partir daí, pouco se fala. Eles voltarão ao primeiro plano, entretanto, tão logo Leolinda chegue a Minas Gerais.

ÍNDIOS SÓ SE AMANSAM A TIROS

Ao lado de acrósticos, cartas de apresentação a personalidades locais e palavras elogiosas à “intimerata professora” pelo seu “exemplo sublime de devotamento”, o livro de Leolinda traz também alguns sinais inquietantes do pensamento de certos moradores de Uberaba: “Índios não se amansam. Quisera amansal-os a tiros!”, diz uma carta. “Estou de acordo”, diz outra e, ainda outra: “Índios só se amansam a tiros.” Um senhor Arthur Lobo chega mesmo a colocar a hipótese de ser o caso de Leolinda “uma das muitas modalidades do hysterismo ou da loucura!”

Outras cartas, ao lado de exemplos do que se esperava da viagem de Leolinda desde a sua cidade (“não se esqueça da pelle de onça pintada”), vão registrando, em pequenos flagrantes, o roteiro dos dissabores pelos quais ela passou. Aparentemente, depois de pagar as montarias com suas jóias, Leolinda foi acusada de roubá-las do pasto, e sua prisão só foi suspensa — no meio de uma gritaria pública frente a seu hotel, em que o povo a vaiava e a chamava de ladra — graças à intervenção de alguns caixeiros viajantes. Um desses é que assina uma carta de apoio a ela, e na qual conta os apodos que vinha recebendo: “hereje, judia errante, mulher do diabo, filha de Satanaz, excomungada, louca evadida do hospício, pé de pato, capa verde”. Essas perseguições são atribuídas, em várias cartas, ao barão de Saramenha e aos “despeitados do convento”.

De Uberaba, Leolinda foi para Araguari onde a esperava uma carta de Felicissimo do Espirito Santo, advertindo-a de uma cilada preparada pelo “Convento” e dizendo-lhe que fora ter com o bispo, Dom Duarte. “O Bispo garantiu-me, sob a sua palavra de honra, que era mentira, que pelo contrário, não só os frades do ‘convento’ de Uberaba como os de Goyaz estão devéras admirados de sua santa abnegação e dispostos a protejel-a no que lhes for possível, caso a senhora não seja protestante (como dizem por ahí).” E termina: “Cuidado, D. Leolinda, cuidado... (...) Já soffreu bastante entre os ‘civilisados’ e, por isso, pode avalliar os horrores que terá de passar entre selvagens.” A carta dá conta também da chegada de um retrato dela com Sepé e a comitiva (aparentemente composta apenas de seu filho Alfredo, de 21 anos, e do “pretinho Ezequiel”) e de um telegrama de Quintino Bocaiuva: “De Goyaz volte. Concelho não prorroga licença.”

Leolinda não voltou, e as cartas seguintes vão assinalando a sua trajetória a caminho do sertão: são de Morrinhos (Goiás), Allemão (Goiás), Goyaz, Santa Maria do Araguaia, Villa Pedro Affonso e, finalmente, em maio de 1898, de São Sebastião de Piabanha, distrito da cidade de Porto Nacional. Aí, uma comitiva de cerca de dezoito “índios graduados” (citados pelas patentes do Exército, seguidas de seu nome brasileiro e do nome indio), “acompanhados do numero de cem a duzentos índios de suas respectivas aldeias”, pede ao

juiz local para lavrar um termo de declaração em que manifestam seu desejo de ter a Leolinda como sua diretora porque esta “durante o tempo em que as suas aldeias percorreu, dispensou-lhes caridade, cuidados e desvellos, tratando-os em suas mollestias e ensinando-os a conhecer a civilização”.

A partir daí, depois de ter enfrentado a má vontade de chefes políticos locais, o preconceito e a falta de dinheiro (são várias as cartas em que seus protetores registram que só seu ideal ou as recomendações que trazia não bastavam para sustentar sua missão), Leolinda começa a ser incômoda para um outro personagem: o diretor dos índios. Uma carta descreve o diretor que ela pretendia — ou pretendiam os índios — substituir: “O actual ‘Director dos Indios Cherente’ (...) a 32 annos fixou sua esplendida residencia na povoação de Piabanha e ahi vive a cuidar de seus interesses sem nunca ter pisado em uma aldeia nem ao menos baptisado um só indio.” A presença, reiterada a partir daí, desse personagem nas cartas e avisos dos que a admiram, sinaliza que ele é o novo inimigo. Uma carta, assinada por um fazendeiro e um juiz, que aconselham Leolinda a fugir “das balas traiçoeiras dos filhos bastardos da grande Mãe Pátria”, registra a visão deles sobre os diretores de índios.

Os directores brigadeiros, nós conhecemos em suas casas, em suas cidades, cheios de afazeres, tratando de seus interesses de família, de outros empregos remunerados, de seus negocios commerciaes, da alta politica, atarefados com as eleições e se nessas horas lhes perguntassem quantos eleitores tendes dentre os indios, elles aborrecidos vos diriam, nem conheço esses brutos, de indios quero o socego e a distancia, dir-lhe-ia eu — e o gordo ordenado?

Outro juiz anota o iminente fracasso da viagem: “Se não fosse burlado o vosso designio pela sêde de ouro do director desses desherdados brasileiros (...).” E Manoel Bezerra Brasil, que se assina “coronel, fazendeiro e chefe político” de Palma e se declara seu admirador, escreve que

antevia o insucesso da vossa primeira e arriscada tentativa, attendendo sómente ao intitulado director desses infelizes, o qual occulta-lhes, por conveniencia, a verdade, fazendo-os crer

sómente que ha Deus e que esse Deus é representado na terra na pessoa dos frades e que, portanto, sem o auxilio (carissimo) destes ninguém será feliz, e logo que, como devieis dissestelles, ao contrário, que para ser feliz bastaria somente cultivar o seu espirito e fazer bem na terra. Com isto e com o exemplo, offendeste ao dito Director e dahi a guerra infrene que tereis de soffrer, e infelizmente, realizou-se a minha previsão.

O registro de um “agente de correio”, também de Palma, nomeia o diretor: “Não concluíste, é verdade, a grande obra que encestastes, devido ao actual Director desses infelizes indios, Frei Antonio de Ganges que oppoz tenaz barreira ao vosso proveitoso trabalho (...).”

Sobre este frade, diz o reverendo William Kook, frequentador assíduo do volume de documentos de Leolinda: “Chamou-me de ‘besta’, ‘mentiroso’ e ‘ministro do inferno’ (...). Mandou-me a não semear mais semente no seu campo, ou, se continuasse, havia de morrer. Ora, qual é a semente que pode prejudicar este pantano pestífero? Porque não deixar-me deitar um poucosinho de desinfectante?” E termina conclamando Leolinda a ler o Novo Testamento. Parece que a professora entrara numa batalha sobre a qual tinha escassas informações e nenhum controle: o embate verbal, travado sobre sua expedição no Rio e em São Paulo, começa a ser substituído por ameaças muito concretas por parte dos representantes dos vários interesses em luta na política local.

A partir de julho de 1898, data dessas últimas cartas, parece que Leolinda andou pelos sertões sozinha: “ella seguiu com meia duzia de cherentes e voltou desacompanhada”, diz um amigo de Goiás, em outubro, e as cartas seguintes são de Carolina, fronteira de Goiás com o Maranhão, e de Conceição do Araguaia, fronteira de Goiás com o Pará. Seu filho lhe escreve de Belém, em maio de 1899, afirmando desconhecer seu paradeiro, dizendo que ia ao Rio e a São Paulo “comprar uma grande quantidade de objectos para os indios, com os quaes se pode fazer grandes negocios aqui”. Pede também à mãe para começar a juntar objetos dos índios.

Em março deste ano, um grupo de “paes e maes de familia residentes em Santa Leopoldina do Araguaya” atestam que Leolinda passara por lá com destino ao aldeamento dos Xerente, “portando-se como sempre, com honra, distinção e

dignidade". Uma carta de novembro, assinada por Francisco Coelho Guimarães, respondendo à recomendação de um amigo, dá contas da situação de Leolinda nesses meses:

Faz pena, meu amigo, o ver essa mulher tão bonita, tão moça e tão maltratada, rodeada de mil perigos em meio de um deserto, acompanhada por um pretinho, seu ex-escravo, um camarada que você conhece, o Joaquim Rodrigues, estafeta?, tres índios cherentes, um índio carajá, levando como unica bagagem um unico animal, umas panellas, uns farrapos de redes com que se cobrem no caminho, e uma caixa inseparavel, onde leva os apetrechos para fazer flores nos povoados por onde passa.

Dizendo-se pasmo de ver como uma mulher sem armas, "moça ainda, bonita a valer, capaz de apaixonar meia duzia de uma só vez, se atreve a atravessar estes inhóspitos sertões, semi-nua, pois que o vestido de brim grosso, que mal lhe cobre o corpo, já está em farrapos, pés inchados e sangrados pelas pedras do caminho", registra também os planos da professora:

Disse-me ella que se encaminhava para o Muquem para ver se vendia algumas flores de papel para com o producto comprar sal, rapadura e café, do que não podia se privar e assim poder fazer uma excursão ás aldeias dos índios caraós que já a esperavam, os quaes já tinham mandado dois emissarios buscal-a, mas que os cherentes se opuseram e quizeram matal-os. Pretende ella fazer as pazes dessas duas tribus e reunil-as em um local já por ella escolhido, junto a uma mina de ferro, onde pretende, com o auxilio do Governo de Goyaz, exploral-la e abrir uma officina de ferreiro para fabricar toda a ferramenta necessaria aos índios, abrindo ahi também uma escola.

Em vez de obter a paz, entretanto, Leolinda regressaria da aldeia dos Xerente, no ano seguinte,

de tal modo horrorizada com as traições de Frei Antonio de Ganges, que foi preciso arrancar com uma thesoura os dentes que tinha chumbados a ouro, pois que este é o signal porque é conhecida aqui no sertão; mudar de nome e dos trajes que costumava usar, para assim poder illudir os dois assassinos que lhe seguiam os passos e a esperavam, agora, nas passagens dos rios Maranhão e Peixe.

Essa era a mesma aldeia em que os índios a tinham escolhido como sua diretora; era também a aldeia chefiada por Sepé, seu amigo. Outro abaixo-assinado reitera os horrores descritos no citado acima e explica que o diretor dos índios da aldeia

que, jesuiticamente e em publico, aclamava-a por mulher de bem, sabia e santa, e que surrateiramente mandava os índios atacarem-na e ultrajarem-na, incutindo-lhes nos espiritos incultos que Dona Leolinda era o anti-christo, por isso que trazia o signal de que fallavam as escripturas (dente de ouro), que era democrata, portanto, do partido do diabo, e que vinha reduzil-os ao captiveiro.

Apesar de ter sido atacada por "34 índios armados, dispostos a lhe tirarem a vida, segundo confessaram elles próprios", a professora, juntamente com Sepé, escapara com o auxílio de um grupo de baianos capitaneados por um cearense.¹⁶

Acompanhada por várias cartas de recomendação de figuras importantes da região, que também se expõem para protegê-la ("É commigo que se tem de haver qualquer individuo que faça qualquer offensa a essa Senhora que protegerei a medida de minhas forças."), Leolinda vai se retirando do sertão, quase transformada numa figura lendária. O tom dos abaixo-assinados e das cartas cada vez mais se parece, no final da primeira parte do volume, ao enredo de um folheto de cordel: ao mal, representado pelo frei Ganges, e pelos índios que conseguira seduzir, se opõe o bem que a professora representa, apoiada por uns poucos índios fiéis, pelos anticlericais chefes políticos do sertão e, até, por um passado mítico ("Ella, a digna filha da Bahia, a descendente de Paraguassu...").¹⁷

Os elogios¹⁸ e as recomendações para sua reintegração à sociedade carioca não esgotam, no entanto, o trecho final de seu "album", como o chamavam os que nele escreviam. As três últimas cartas são ainda de Horace Lane que tenta, mais uma vez, persuadi-la a seguir o exemplo de suas compatriotas. Referindo-se a um manuscrito que Leolinda lhe passara, aconselha-a a deixar "as falcatruas e ladroeiras", as

façanhas do beato Manoel Tôco, mesmo os vícios pessoais dos frades Gil e Antonio de Ganges, para o segundo lugar. Os abusos da catechese pelo systema dos frades são tão conhecidos, o

systema tem séculos de má fama, de sorte que não há vantagem alguma em dar-lhe uma feição pessoal. Se o frei Gil tiver a proteção dos altos poderes políticos, não vale a pena atacá-lo. Elle sempre saberá fabricar uma defesa. Elle não é o unico que explora os indios.

Mencionando o plano da professora, de fundar uma "escola industrial" no Araguaia, com o apoio de um coronel local, lembra-a de que "seu compadre, o grande homem", foi eleito presidente do Estado do Rio de Janeiro e que ela talvez pudesse "arranjar o que quer e voltar logo". Citando outra vez o exemplo das pioneiras norte-americanas em seu trabalho com os índios, desce a detalhes em seus conselhos:

Se me der notícias minuciosas dessas viagens ás aldeias, do estado dos cherentes, carajás e chavantes, seus costumes sociais, a organização das tribus, vocabulo — instrumentos de musica, se os tiverem — armas de caça, a posição dos nucleos, etc., etc., eu farei uma traducção em inglez e publicarei para uma das reuniões de nossa Associação Protectora dos Indios, fazendo um esforço especial para chamar o interesse della para a causa.

Leolinda parecia, no entanto, mais interessada na missão política do que na etnográfica: um mês depois de receber esta carta de Lane, datada de novembro de 1900, ela anunciava, através das páginas de *A Cidade* do Rio de Janeiro, seu plano de reunir os Tapirapé, Xavante, Carajá, Xerente, Krahó e Javaé numa grande "república indígena" que teria o nome de "Colônia Joaquim Murtinho", ministro da Fazenda, nascido em Cuiabá, a quem entregara o mapa da região que visitara. Esta notícia, intitulada "Pela catechese", abre a segunda parte de seu livro.

UMA MONOMANÍACA

Em 1902, a história dos Xerente se repete: desta vez são dez índios "Pynagés" que, segundo *A Cidade* do Rio, foram à capital para se queixar ao "Papae Grande" das tropelias de um fazendeiro do alto Tocantins. Denominados pelas suas patentes militares e nomes nacionais ("Major Sabino Vieira

de Souza, Tenente Etelvino de Souza, Alferes Agostinho Constantino" etc.), os índios aparecem numa foto reproduzida do *Jornal do Brasil*, com uma nota de Leolinda onde ela, dando-lhes seus nomes nativos, afirma que Apinayé são apenas dois — os outros seriam "membros da primeira expedição enviada pelo Capitão Sepé afim de me reconduzirem às aldeias".

Novamente abrigados na repartição da polícia, de novo pedindo audiência ao presidente da República, os índios são visitados pela professora Daltro (que encontrou entre eles um seu afilhado, irmão de Sepé), além de levados a visitar o Cassino, o *High-Life*, o Recreio e o Parque Fluminense. O presidente Campos Salles "mandou que lhes fossem dadas as roupas e ferramentas de lavoura" e alguns dos índios, que deveriam regressar em seguida, foram para a casa da professora, em Cascadura. Com ela foram ao prefeito (Xavier da Silveira) e aos jornais, pedindo a jubilação da professora, para que ela pudesse acompanhá-los na sua volta. Diz o *Correio da Manhã*: "Os aborígenes que nos vieram visitar são dos menos protegidos pela sorte e pela natureza, que com elles foi pouco prodiga, quanto à esthetica. Os outros, alguns dos quaes bellos typos de homens, estiveram em Palacio, em cumprimento ao Sr. Presidente da Republica."

As notícias seguintes dão conta de uma cisão no grupo dos índios, certamente não motivada por razões estéticas: parte deles não queria separar-se de Leolinda, a quem passaram a chamar de "Mamãe Grande" e, com ela, fizeram uma passeata pela cidade; outra parte, com o seu chefe, "Capitão Souza", Apynaié, desejava voltar à aldeia e, com o auxílio da polícia, tentou retirar seus companheiros da casa da professora. Os jornais se deliciaram com o caso dos "Pynajés" através de crônicas, notícias e caricaturas durante todo o mês de setembro até que Leolinda publica uma nota de esclarecimento, dizendo que alguns dos índios que estavam em sua companhia, doentes, eram tratados por ela às suas custas e que só desejava uma licença do seu cargo de professora para poder acompanhá-los e conclui de forma irônica: "O desequilíbrio mental é próprio da humanidade, que toda ella vive em continuo delirio. (...) Pois bem, eu sou uma monomaniaca. Praz-me ensinar os selvícolas e entusiasmar-me deante da belleza de suas mattas, pensando dest'arte ser proveitosa a sociedade."

Três dos índios afinal regressaram a sua terra, levando o que tinha sido pedido por outros anos antes, mas nenhuma solução para o problema das espoliações de terras que denunciaram. Os outros ficam com Leolinda, e dois, pai e filho, morrem na semana seguinte. Os que sobreviveram, mais alguns Guaranis chegados de São Paulo e do Paraná, também por causa de problemas de terra, serão objeto de uma extensa reportagem, com muitas fotos, em que se mostrava o trabalho de Leolinda ensinando-lhes geografia, música, francês — e registrando-os como eleitores que, mais tarde, votariam a descoberto. As fotos mostram cenas muito pouco condizentes com a atuação feminista de Leolinda: às índias, ensinava-se a lavar, bordar e costurar; aos índios, as outras matérias. Só os homens assinam também procuração para Leolinda defender seus direitos “na grande campanha encetada pela Outorgada, afim de cessarem o esbulho, a invasão feita por estrangeiros nas terras do dito aldeamento” e só eles discursam nas cerimônias públicas e tornam-se sócios fundadores da União Cívica Brasileira.

A principal luta de Leolinda nos anos seguintes seria fazer a publicidade negativa da “catechese clerical” tentando, ao mesmo tempo, fundar uma associação para a proteção dos índios. Na União Cívica Brasileira, presidida pelo major Faustino Ribeiro, e com a presença de Leolinda e de “seus índios”, instaurou-se uma “acalorada discussão” na qual a assembléia presente foi conclamada a votar sobre sua preferência, se pela catequese leiga ou pela clerical: “Unanimemente ficou resolvido pelos seculares.” No mesmo ano, 1906, fundou-se o “Gremio Patriótico Leolinda Daltro”, com o fim de “encetar activa propaganda em pról da civilização dos nossos selvícolas independente de qualquer participação clerical”. Nas recepções, a Rondon, a Rui Barbosa, nas visitas a ministros e outras autoridades, nas solenidades públicas — dia da bandeira, Tiradentes — em suma, em todas as ocasiões que se apresentavam, lá estava a professora Daltro com alguns índios fazendo a sua propaganda. Nem sempre esta tarefa foi fácil. A história da fundação da sociedade de proteção aos índios, registrada no final do volume por Adolpho Gomes d’Albuquerque, engenheiro civil e seu último presidente, está cheia de acusações aos que tentaram tirar-lhe a palavra ou alterar sua mensagem.

Logo depois de sua volta do Brasil Central, Leolinda expressou suas preocupações a um vizinho, Sergio de Carvalho, professor de Antropologia do Museu Nacional e secretário geral da Sociedade Nacional de Agricultura, que as levou ao Instituto Histórico e Geográfico. O primeiro secretário do Instituto, Henrique Raffard, entusiasmou-se com a idéia de criar uma sociedade e, numa sessão ordinária, depois de narrar a história dos índios recém-chegados à capital e uma visita à casa da professora, propôs que se constituísse uma associação “protectora dos índios brazis”. É convocada uma sessão extraordinária para decidir sobre a proposta; o secretário Raffard conta novos fatos sobre os índios que estavam em casa da professora, e o sócio Luiz da França Almeida e Sá faz comentários em torno da questão se seriam espíritas os índios do Brasil Central. No final forma-se uma comissão para promover o estabelecimento da associação: Henrique Raffard, comendador; Souza Pitanga, desembargador; e o general Francisco Raphael do Mello Rego.

O Instituto de Proteção aos Indígenas Brasileiros tem sua sessão inaugural no ano seguinte, 1903, no próprio Instituto Histórico e, a partir daí, sua história é controversa. A notícia de sua fundação, registrada pelo *Correio da Manhã*, dá conta da presença de Leolinda, como “sócia benemérita”, e de seu discurso sobre sua viagem e projeto de fundação de um “núcleo indígena”. A história do engenheiro Gomes d’Albuquerque é diferente. Diz ele: “Aberta a sessão, da qual não fez parte a professora Daltro, por lho proibir o seu sexo, como foi allegado, offerecendo-se-lhe no entanto uma sala contigua para presenciar os trabalhos...”, foi aclamado presidente o general Mello Rego. Em meio a sessão, continua, levantou-se M. F.¹⁹ e leu suas opiniões, depois publicadas nos jornais, fazendo “a apologia de frei Gil e de outros frades no trabalho de catechese dos indios” e, pedindo um voto de louvor a eles, teve sua aprovação registrada em ata. Na sessão seguinte, o incidente se repetiu. Diz o engenheiro: “A pedido da professora Daltro, por conta de quem haviam corrido todas as contas do expediente, o general Mello Rego e o comendador Raffard fizeram a associação dormir até que novos elementos a fizessem despertar livre das garras do clericalismo.”

Cinco anos depois, novos elementos se configuram na presença, no Rio, de Marcelino Jepia-Ju, “que vem reclamar

contra a destruição completa dos índios choclés...". A ata da fundação da Associação de Protecção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil é de setembro de 1908 e assina como presidente o mesmo engenheiro que mais tarde faria sua história, sendo secretário um dos filhos de Leolinda. Na sessão seguinte, Marcelino relata "a barbara e inacreditável hecatombe que recentemente ocorreu no Estado do Paraná transformando num caudal de sangue humano as aguas do Rio das Cinzas", e forma-se uma comissão, da qual fazia parte a professora Daltro, para ir ao presidente da República protestar contra a situação narrada.

Apenas mais três atas da Associação são transcritas no livro da professora, todas do ano de 1908: numa delas Leolinda narra a visita de um terceiro grupo de índios que viera comunicar-lhe a morte de Sepé e pedir-lhe que voltasse ao sertão. Em tudo e por tudo, a situação vivida por esses novos visitantes se assemelha à dos outros dois grupos. Registram-se também as distinções que a professora recebera do governo, através de um agradecimento oficial por seus serviços, e do grande Oriente da Maçonaria Brasileira, num documento de elogio a suas lutas. Ficou ainda registrado nas atas o protesto da professora contra as opiniões de Von Ihering, aconselhando o extermínio dos índios brasileiros:

O selvícola brasileiro aneia pela civilização, mas teme-se dos civilizados por causa dos precedentes que, diga-se a verdade, em nada destoam da opinião do Dr. Von Ihering. Instrução em vez de balas de carabinas assassinas é o que os sábios devem aconselhar se dê aos índios. (...) O resultado pratico será certo. Haja visto os índios, meus discipulos, que podem ser observados nesta Capital pelo Dr. Von Ihering. Cidadãos eleitores, todos eles são artistas, sem nenhum vício, verdadeiros homens de bem, inexcusáveis em sentimentos generosos e delicados, no brio e na dignidade pessoal. (...) Até o presente a Sciencia está pura de barbaridades. Ella jamais condemnará ninguém à morte!

O historiador da associação registra também sua própria luta, através de "muitos outros casos de que tratei anonymamente na imprensa, tendo a felicidade de ver o meu esforço coroado com a sancção da humanitaria lei que hoje vigora no Paraná por iniciativa de Romario Martins, grande amigo e

protector dos índios". Com sua saída do Rio, novamente a associação passou um tempo inativa. A última tentativa de reconstruí-la ocorreu no ano seguinte, durante o Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia no qual, novamente, a professora foi vítima de seus inimigos. Segundo o engenheiro, Leolinda fora convidada a participar do Congresso por S. da S., que lhe dissera que na seção de etnografia seus conhecimentos sobre os índios poderiam ser úteis. Leolinda escreveu um trabalho e, ao vê-lo rejeitado pelo mesmo senhor, apresentou uma moção à sessão plenária do Congresso "aconselhando de preferencia a catechese leiga para os índios", moção aprovada por maioria. Diz, surpreso, o engenheiro: "Eram agora reconhecidamente clericais os membros da secção de ethnografia!"

Uma das notícias transcritas no livro de Leolinda registra a moção: "Proponho que o 1º Congresso Brasileiro de Geografia represente aos poderes publicos, lembrando o cumprimento do preceito constitucional que estabelece o ensino leigo, unico que deve ser dado aos selvícolas, com o auxilio do governo republicano." Segundo o jornal, a sua apresentação causou "acalorada discussão entre os congressistas, empenhando-se nella os drs. Viveiros de Castro e Coelho Lisboa". Uma semana depois, os jornais noticiam a futura instalação, com a presença do presidente da República, da Associação de Protecção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil, na sede da Sociedade de Geografia. O presidente da República, anunciado e considerado presidente honorário, parece não ter comparecido, afinal, mas na mesa estavam Leoncio Correa, Magnus Sondahl, Simões da Silva e Leolinda Daltro, que discursou.²⁰ Entre os sócios honorários estavam os seus amigos de São Paulo, Horace Lane e Maria Renotte, além do coronel Rondon; entre os fundadores — todos os presentes, que totalizavam 29 pessoas — estavam os "educandos" da professora Daltro. Ainda seguindo o engenheiro historiador da sociedade, parece que, logo depois das primeiras sessões, instalou-se a cizânia entre seus dirigentes: S. da S., "a cabeça pensante, o braço forte da Associação", apresentou uma proposta de estatutos "escoimados de tudo quanto pudesse ser prejudicial à catechese religiosa" e, em vista das disputas que se seguiram, o presidente da Sociedade de Geografia avisou que "não consentiria mais que, no predio daquela

corporação, se celebrassem sessões de sociedades anticlericais". Simões da Silva tentou organizar uma recepção a Rondon e, não obtendo quorum, lamentou o fato, já que pretendia propor como sócio fundador da associação o nome do jesuíta padre Mallan...

A história do engenheiro é o último documento do livro, e apenas um registro, do *Jornal do Comercio*, de julho do ano seguinte, lamenta que a professora não tivesse sido convidada a participar da inauguração do Serviço de Protecção aos Selvícolas Brasileiros pelo ministro da Agricultura, Rodolfo Miranda: "Dona Leolinda Daltro não foi convidada para assistir a festa oficial de inauguração do Serviço de Protecção aos Índios, porque a corrupção vem de cima, a Justiça se vende, a lei se sophisma e os potentados se comprazem em fazer do direito torto e do torto direito." Anunciando a vinda próxima do socialismo, do qual eram batedores os anarquistas, conclui: "Console-se a Missionaria Heroína D. Leolinda Daltro; a essa festas só devem comparecer os nababos que vivem unicamente da seiva dos operarios e honestos trabalhadores."

O livro conclui, melancolicamente, com uma nota de Leolinda intitulada "mais uma vez trahida", desculpando-se pelos erros tipográficos e imperfeições na impressão.

Depois de ter renunciado à presidência da sua associação, três vezes inaugurada, porque deveria partir de novo ao encontro de seus índios no Brasil Central, a professora passou para outra trincheira, a da defesa dos direitos da mulher, abandonando os índios a sua sorte. Leolinda não voltaria ao sertão, e todas suas gestões, na capital do país, para estabelecer algum tipo de instituição — fabril, escolar — junto aos índios foram em vão.

Se é impossível estimar o efeito de sua presença no Brasil Central e a repercussão de suas ações sobre o modo como os líderes políticos regionais e nacionais viam os índios — e a atuação das mulheres na esfera pública — sua missão parece ter sido civilizadora, afinal, pelo menos num sentido: o de conquistar a simpatia e o apoio de boa parte dos que faziam a opinião pública (restrita) da época para os objetivos de sua causa.

Apesar, ou talvez por causa, das perseguições sofridas, ela ocupou cada vez mais o lugar que, ao sair da capital, era

destinado aos índios, o centro das atenções. Lentamente, eles passariam, de atores com iniciativa própria a protegidos, e ela, de missionária da causa indígena, a defensora dos direitos políticos das mulheres, cuja conquista talvez visse como uma preliminar necessária à missão que se propusera no início.

A ênfase da narrativa, como bem notou Horace Lane, é, justamente, nas *suas* desventuras — mesmo os documentos mencionados, que ela teria produzido sobre as tribos que visitou, não são incorporados ao volume que as registra: são citados como parte passiva de uma trajetória da qual ela era a protagonista. Mas esta história parece interessante ainda por outra razão. Comentando a doutrina e a legislação a respeito das terras indígenas, e ao mencionar a criação do SPI, Manuela Carneiro da Cunha a situa no contexto de dois escândalos, um nacional, outro internacional. O nacional foi a defesa, pelo então diretor do Museu Paulista, Von Ihering, do extermínio dos índios que resistissem ao avanço da civilização (1907-1908), e o internacional, a acusação, feita ao Brasil, no Congresso dos Americanistas em Viena (1908), do massacre de índios.²¹ A documentação reunida por Leolinda mostra que, pelo menos para alguns setores da opinião pública, a presença dos próprios índios também terá sido importante para a criação daquela instituição. Eles saíram do sertão e se fizeram visíveis em lugares inesperados (jornais e boates, praias e delegacias), tornando-se, ainda que por um breve momento, foco da discussão sobre seu destino. Sua presença em peças de teatro, notícias e crônicas de jornal, fotografias e, até, passeatas, certamente contribuiu para criar um clima apropriado à criação de um serviço que, a partir daí, centralizaria a discussão das questões indígenas. A atuação deles no coração político e cultural do país, fosse pedindo instrumentos para o cultivo das suas terras, fosse denunciando a invasão delas, além de ter tido um efeito multiplicador próprio à capital da nação, pode ter servido, também, para pôr em causa a legitimidade da chamada "catechese cristã": o conflito apontado tão veementemente por Leolinda entre os interesses dos índios e os dos seus catequistas será recolocado poucos anos mais tarde, no interior do SPI. A ênfase, entretanto, no verbo proteger, tanto na sociedade criada e recriada por Leolinda e seus amigos (Associação de Protecção e Auxílio aos Selvícolas do Brasil),

quanto na promulgada por decreto (Serviço de Proteção aos Índios), ainda que uma acentuasse o aspecto associativo e a outra o burocrático, expressa, certamente, a manutenção do espírito das leis em vigor na época, que consideravam os índios como "orfãos". Não é de estranhar, portanto, que eles andassem à procura de Papai ou Mamãe Grande. Mas eles também reclamavam seu direito à organização e representação, ainda que de maneira enviesada — como disse um deles: "Pracé é um amigo dos dominadores de seu paiz natal." A sociedade fez ouvidos moucos e os tratou, em carne e osso, como os tratava na legislação, na literatura e na discussão política. Eles deixaram inscrito, em todo o caso, e graças ao "fanatismo" de uma mulher do século passado, seu interesse em participar da vida nacional.²²

EPÍLOGO: O GENERAL DO SERTÃO

Poucos anos antes de Leolinda se dirigir para lá, o norte de Goiás, reduto tradicional de oposição política, tinha sido cenário de mais uma das guerras do sertão — guerras que envolviam coronéis locais, a população indígena e os padres.²³ Alguns autores atribuíam essa constante ebulição política também à pretensão do vizinho Estado do Maranhão de incorporar o norte do Estado; e pelo menos dois políticos importantes a se envolverem nessas guerras locais eram maranhenses: Carlos Gomes Leitão e Leão Leda, ambos chefes do partido liberal em Grajaú, ambos derrotados em suas pretensões à liderança política em Boa Vista por não contarem com o apoio dos padres. Leitão denunciava as "pregações incendiárias contra a República" do dominicano Frei Gil de Villanova, e este o acusava de ter comprado a preço irrisório uma fazenda da qual seu proprietário fora expoliado; Leitão acusava também Frei Gil de ter participado da trama da qual resultara a morte de um irmão dele, no início dos combates.²⁴

A luta se estendeu até 1895, em meio a intervenções federais, guerrilhas no sertão e tomadas da cidade de Boa Vista ora pelos partidários do Partido Democrático de Bulhões, Carlos Leitão e Leão Leda, ora pelos dissidentes do Partido Liberal, que fundaram o Partido Republicano, unindo-se ao Partido Católico, dirigido pelo tenente-coronel Perna. Em

1893, as hostes republicanas eram ampliadas pelo apoio de um fazendeiro nordestino, José Dias Ribeiro, que depois se chamaria a si mesmo de "general do sertão" e em torno do qual já corriam várias lendas: "Aumentando na alma do povo a crença de que o General do Sertão tinha pacto com o Demônio, pois galopava sereno e impávido entre as balas mortíferas e atacava o inimigo com relho, procurando esbordear, as mais das vezes, os graduados. E nem um arranhão, nem um chamusco de pólvora."²⁵ Dada a escassa população do Estado e o grande número de mortos nessas lutas, a possibilidade de sua continuidade parecia estar ligada também ao sucesso das várias partes envolvidas no recrutamento dos índios da região: "A tres de junho, José Dias punha cerco à cidade com uma força de 700 homens e 60 arcos apinagés." Segundo Palacin, os homens do tenente-coronel Perna, num dos entreveros, "conseguiram a adesão dos índios apinagés, caraós e xerentes até 800 arcos". Em 1895 o governo estadual concedeu anistia a todos os envolvidos nos conflitos, e os chefes políticos se dispersaram.²⁶ Carlos Leitão abandonou Boa Vista logo depois da anistia e fundou Marabá (Pará) — que logo se tornaria centro de exploração da borracha —, e lá morreu de malária; Perna foi para o interior do Maranhão.

Na introdução ao seu livro, como de praxe, Leolinda fazia uma série de agradecimentos aos que a tinham auxiliado em sua viagem e merecem destaque, como seus "heróicos defensores", Leão Leda e José Dias. Leão Leda foi o segundo político maranhense a tentar se estabelecer em Boa Vista, e sua história repete, com algumas variações, a de Carlos Leitão. Quando ele fugiu para Boa Vista, em 1900, depois de derrotado nas eleições no Maranhão, um filho da terra, padre João de Souza Lima, tinha temporariamente trocado seus votos religiosos pelo poder político local. A cidade, como Marabá e Conceição do Araguaia, começava a crescer sob a influência da exploração da borracha, e em poucos anos a região passaria por um período florescente. Leão Leda se estabeleceu lá e começou a articular alianças políticas na capital do Estado, que redundaram em seu controle dos principais cargos da cidade, o que não agradou padre João. O povo da cidade também parece não ter gostado dos novos dirigentes nomeados, e a luta, que começara na cidade, continuou no sertão. Novas intervenções federais (as tropas

levavam meses a chegar ao seu lugar de destino), novas tomadas da cidade, muitas mortes. No final, as "autoridades constituídas" fogem, e Leão Leda acaba morto, junto com seu filho, em Conceição do Araguaia, sob as vistas de frei Domingos, depois o primeiro bispo do Araguaia.²⁷ O ano era 1909.

Essa breve recapitulação do contexto político de Goiás, no final do século 19, sugere que Leolinda havia percebido com clareza um dos problemas locais: a grande influência dos padres e frades na sociedade goiana e, por extensão, sua capacidade de influenciar e cooptar os integrantes dos grupos indígenas para as lutas em que se envolviam. Por isso, é mais interessante que ela tenha apresentado em seu livro todos os documentos que reuniu — se houve, não se nota a intenção de uma triagem ou de uma edição dessa documentação —, o que permite uma leitura deles como de uma *etnografia naif*.

Sobre o "caso dos Pynajés", em 1902, por exemplo, como são incluídos aparentemente todos os recortes de jornais que tratavam do assunto, ficamos sabendo, a certa altura, que alguns dos índios tinham vindo ao Rio para queixar-se de Leão Leda, um dos defensores de Leolinda. Diz o recorte do jornal *A Tribuna*, de 9 de setembro de 1902:

O capitão Leão, opulento fazendeiro emigrado de Grajahú foi assentar a sua tenda n'uma fazenda próximo ao sítio "Alto Tocantins" de propriedade de um grupo de índios da tribo Pinagés, que nesse lugar fazem vida de cultura de mandioca, arroz, feijão, milho, etc. O gado do fazendeiro invade continuamente o sítio dos *nossos* Pynagés e estragam-lhe toda a plantação. Um horror!

Na entrevista, os índios mencionam também o padre João, "de quem gostam".²⁸ Mas, assim como os padres e frades, Leolinda também se envolveu com a política local. Seus dois defensores, ambos já mortos quando o livro foi publicado, são assim apresentados: o coronel Leão Leda fizera um juramento, secundado pelo coronel José Dias, perante os frades em Conceição do Araguaia "de proteger-me arriscando mesmo a própria vida, indignados ao saberem estar eu sentenciada a ser presa e açoitada em um tronco adrede preparado em uma dependência do convento".²⁹ E sobre o destino de Leão Leda:

Tão grande dedicação pagou com a vida este nobre amigo, assassinado com seu filho em Conceição do Araguaia (reduto dos Frades), tempos depois de minha chegada ao Rio de Janeiro. Ao coronel José Dias Ribeiro, devo o estar hoje no seio da sociedade, cercada de meus filhos. Este prestigioso e heróico goyano, foi quem maior número de vezes teve de enfrentar os meus inimigos salvando-me a vida, já com a sua energia e coragem leonina, já com a sua habilidade estratégica de um verdadeiro general. Sabendo das armadilhas que, por ocasião da minha volta me preparavam em diversos pontos do Araguaia, cumpriu fielmente o juramento que fizera perante os frades em Conceição do Araguaia de garantir-me a vida, acompanhando-me, com um seu filho, moço de 20 anos, este até Leopoldina e elle até esta Capital, onde foi victimado pela variola.

O general do sertão, no entanto, não parece ter sido imediatamente vitimado pela varíola. José Dias foi provavelmente o "cearense" que a salvou em Conceição do Araguaia, em 1900, ano em que ela voltou ao Rio. Na última carta de Horace Lane a Leolinda, em novembro de 1900, além de estimulá-la a escrever uma descrição dos índios com quem convivera, ele se compromete a contribuir para o seu plano, "caso a senhora realise o projecto de voltar com o coronel José Dias, para fundar uma escola para índios na região do Araguaia". E, em 1902, uma pequena nota na ata do Instituto Histórico e Geográfico, na reunião que tratava do caso dos Apinayé (26 de setembro), dá conta de sua presença no Rio de Janeiro ao registrar: "O coronel Dias Ribeiro, hóspede da senhora Deolinda, sabendo da vinda dos Apinagés, cuja tribo vive nas immediações de sua fazenda, da qual está ausente faz perto de um anno, foi visitá-los para ter notícia dos seus, levando em sua companhia a professora (...)." Como alguns dos índios morreram de varíola na casa da professora, é plausível supor que José Dias tenha morrido do mesmo mal, pela mesma época.

O "Destino de José Dias" — título do trecho do livro do padre Palacín em que ele trata do assunto —, no entanto, iria sofrer uma reviravolta em outras narrativas: de sua condição de personagem ativo, heróico, responsável pela salvação da professora, na narrativa dela, ele passa, surpreendentemente, a personagem passivo, vítima de sua sedução ou astúcia, mas em qualquer caso de sua iniciativa em levá-lo para o Rio de

Janeiro, na narrativa de outros autores. São três as versões da morte de José Dias: duas, diferindo no modo de apresentação dos acontecimentos, corroboram a de Leolinda quanto ao desfecho; a terceira a desmente inteiramente.

As duas primeiras são de Dunshee de Abranches (em *A esfinge do Grajaú*) e de Othon Maranhão (em *Setentrão goiano*); a terceira é do famoso padre João.³⁰

Dunshee de Abranches é o mais sucinto, dizendo em seu livro:

Quanto ao coronel José Dias, era tal o seu desejo de rever-me que, um dia, na hoje famosa Ilha do Bananal, onde fora homi-ziar-se através das florestas virgens de Goiás, encontrando-se com a sertanista carioca Leolinda Daltro, *esta se ofereceu para trazê-lo até o Rio de Janeiro*. E, certo domingo, na minha residência em Icaraí, era surpreendido pela visita da destemida professora que, acompanhada por alguns índios daquelas longínquas regiões, me dava o prazer de abraçar o meu velho companheiro de lutas dos altos sertões de minha terra! Poucos dias após desgraçadamente o valoroso batalhador que saíra sempre ileso das guerrilhas e emboscadas dos seus sanguinários inimigos das brenhas goianas, sucumbia atacado pela varíola e recebia sepultura no velho cemitério de Jacarepaguá...³¹

Othon Maranhão romanceia o episódio, chegando a escrever um diálogo que teria ocorrido entre Leolinda e José Dias:

O Governo Central, notadamente o Senador Leopoldo de Bulhões, andava apreensivo com as lutas sangrentas que infelicitavam o município de Boa Vista, nos últimos decênios e compreendeu que urgia providências enérgicas para o restabelecimento da ordem, naquele final de século. (...) Nesse momento de apreensões, apareceu a professora Leolinda Daltro, mulher nova, de fina educação, *propondo-se a ir buscar o caudilho*, sem nenhum aparato bélico. Seu longo tirocínio escolar fizera-lhe compreender que *os meninos* crescem precisando, sempre, de sábia orientação.³² Embora parecesse temeridade tamanha aventura, o contrato foi firmado, independente de publicidade, e a professora viajou debaixo de rigoroso sigilo. (...) Em Boa Vista hospedaram-se, e a professora deixou o povo pensar que andavam reorganizando escolas. José Dias, na alta posição de chefe, foi também conhecer a ilustre visitante. No decorrer de amistosa palestra, a professora perguntou-lhe:

— Seu José Dias, até quando você quer viver assim desorganizado, nesta cidade, onde só se veem escombros, miséria? Eu vim até aqui, rompendo empecilhos sem conta, para convidá-lo a uma vida de renovação espiritual, despendendo energia pela grandeza da pátria que muito espera de você. No Rio, as profissões liberais estão à procura de trabalhadores de boa vontade. Vamos embora.

José Dias, há muitos anos, não ouvia uma mulher meter-se assim na sua vida e aquelas palavras pronunciadas com serenidade, mas incisivas, tocaram-lhe a alma e o coração. Naquele momento desapareceu o caudilho, para ficar apenas José Dias, o nordestino, vivo, espirituoso, já cansado das refregas violentas, que assim se expressou:

— *Se lhe interessar mudar a minha vida, professora, estou às suas ordens.*

(...) Montaram e partiram. (...) No Rio, José Dias foi apresentado às autoridades que lhe concederam a cidade por homenagem, e o colocaram numa Chácara, onde esqueceu as façanhas do passado, numa vida de recuperação. Tempos depois, faleceu de varíola.

Padre João, que “se considerava a si mesmo como o sucessor da sua revolução libertária” estava igualmente convencido da hipótese do afastamento de José Dias da região, na sua versão, pelos militares, que temeriam a explosão de um novo Canudos:³³

Tratar de removê-lo mediante uma nova intervenção, além de perigoso, seria certamente antipopular; por isso decidiram recorrer à astúcia. Enviaram uma mulher jovem, intrépida e *cheia de recursos*, com a missão de aliciar Dias para a Capital. A professora Leolinda realizou seu intento. Sua figura causou uma forte impressão em Dias, de sorte que, quando, após uns dias de permanência na região, a professora manifestou sua intenção de empreender o caminho de volta, ele se ofereceu a acompanhá-la na subida do Araguaia até Leopoldina. Esses dias de convivência foram decisivos, pois *a professora conseguiu seduzi-lo*, de forma que, ao chegar a Leopoldina, Dias decidiu continuar viagem com ela até o Rio. Chegados ao Rio, Dias simplesmente desapareceu, sem que se tivesse mais notícia dele.

Em 1910, estando no Rio, o padre João foi procurar Leolinda, já que “suspeitava que este desaparecimento não fora casual

nem inocente, mas que estava ligado às preocupações dos militares que amaram a trama para afastar Dias do norte goiano”.

A professora mostrou-se reticente e hostil. Afirmou que Dias viajara com ela até o Rio, mas que nada sabia sobre sua sorte posteriormente. Simplesmente desaparecera sem deixar rastro. As palavras da professora Leolinda e sua atitude confirmaram ao padre João a sua suspeita de que Dias fora eliminado criminosamente.³⁴

Independentemente dos interesses de cada um dos narradores, todos contando a história de sua própria perspectiva, pessoal ou política, o que parece fascinante nessas versões é que, apoiados no único fato não disputado por nenhum dos interlocutores — José Dias e Leolinda voltaram juntos para o Rio —, os três lhe atribuem virtudes de iniciativa, além de outras, sempre nas entrelinhas, não compatíveis com o que esperaríamos que fosse o esperado no comportamento feminino na época. Todo o álbum de Leolinda é uma eloquente defesa prévia de uma possível leitura de seu comportamento como inadequado ao de uma senhora, e não só chefes e autoridades regionais atestam seu bom comportamento como também suas esposas. A versão do padre João anula esse cuidado e a pinta como uma aventureira; a versão de Othon Maranhão, ao contrário, a reforça, enfatizando a imagem de professora, educadora, tão cuidadosamente elaborada por Leolinda, para explicar sua ascendência sobre José Dias, como se ele fosse um menino de escola. Mas os três concordam em que a iniciativa partiu dela: tenha sido convite, proposta aos chefes políticos na capital ou sedução a serviço dos militares, ela *levou* José Dias. Já Leolinda, em sua versão, tinha sido *protegida* por ele.

É interessante também que sua longa peregrinação anterior pelo sertão fique esquecida; Othon Maranhão chega a dizer que ela e seus acompanhantes (ele lhe dá vários acompanhantes) contaram a história de que estavam organizando escolas como pretexto para sua estadia em Boa Vista, e o padre João fala em sua estadia de “uns dias” nesta cidade. O único propósito de uma mulher andar pelo sertão seria, afinal, com o objetivo de caçar um homem.

Não sabemos se Leolinda chegou a ter conhecimento dessas versões de suas andanças, mas sabemos que ela tinha uma

razão forte para não receber amistosamente o padre João; por mais que ele se considerasse o herdeiro de José Dias, tinha sido o vitorioso numa luta em que seu amigo Leão Leda acabara morto.

A própria Leolinda ao morrer recém tinha sido derrotada em sua última luta política, quando tentara se eleger para a Assembléia Constituinte. O panfleto de sua campanha mostra o retrato de uma Leolinda envelhecida, mas com o mesmo olhar ativo das belas fotos de seu livro, e o texto mostra sua última reivindicação de reconhecimento. Lembrando que iniciara a campanha pelo direito ao voto feminino dezoito anos antes, lá registra: “A sua campanha feminista precedeu à de todas as senhoras que se apresentam como *leaders* do feminismo.”

Leolinda tinha clara noção de sua posição incomum na sociedade da época — no opúsculo feminista que publicou, para dar conta do “início da emancipação feminina no Brasil, com um partido organizado”, ela faz também seu auto-retrato:

Meu nome, quero crer que não seja desconhecido de vós outras, não porque tenha assumido posição notável que assim me facultasse a popularidade, mas pelo simples motivo de me haver adeantado às mulheres do meu tempo, rompendo, sem rebuscos nem hipocrisia, com os hábitos que, infelizmente, caracterizam, ainda, as pessoas do meu sexo, impellida por ideaes que venho alimentando desde a mais tenra idade e que fazem parte integrante do meu eu, ideaes cuja importancia se me apresenta pela necessidade do progresso e da civilização da Patria!

Este epílogo é, no entanto, provisório. A violência textual que se abateu sobre Leolinda depois de sua morte, como a violência factual que a acompanhou em sua aventura pelos sertões do país, e sobre a qual o seu famoso álbum silencia, desmentem, ambas, o tom caricato de sua apresentação literária novelesca, emprestando-lhe um ar de tragédia nacional, localmente posta em cena. “A bala” não era apenas um dístico que ironizava as mazelas políticas da capital, mas também a súmula do cenário vigente no interior do país. Situada entre duas trajetórias inteiramente diferentes, a sua serve assim como uma espécie de sinal de que nenhuma delas era inocente em relação a esse cenário. A morte, de coloridos passarinhos, ou de um antropólogo, alinhou partes de nossa história.

DONA HELOISA &
A PESQUISA DE CAMPO

Itaboraí, cerca de quarenta quilômetros de Niterói, terra natal do teatrólogo João Caetano e do romancista Joaquim Manuel de Macedo — mas não do político e intelectual Alberto Torres, que nasceu em seus arredores — foi o lugar escolhido por Heloisa e Maria (Marieta) Alberto Torres para viverem seus últimos anos de vida.¹ A casa que ambas compraram, e doaram ao Serviço do Patrimônio Histórico, é descrita nos guias locais como um “típico sobrado do século XVIII” e, depois de ter ficado anos fechada, foi reaberta em 1995 como Casa de Cultura Heloisa Alberto Torres, quase vinte anos depois de sua morte, em 1977 e, apropriadamente, no centenário de seu nascimento.

Heloisa Alberto Torres publicou muito pouco sobre as experiências de sua tão longa vida. Ingressou no Museu Nacional como auxiliar de Roquette-Pinto aos 23 anos, logo após a morte do pai, e tornou-se efetiva através de concurso prestado em 1925.² Logo no ano seguinte foi eleita chefe interina da Seção de Antropologia e Etnografia e chefe efetiva desde 1931; foi vice-diretora do Museu de 1935 a 1937 e diretora de 1938 a 1955: não foram apenas “dezessete anos de vida consumidos pela administração”, como diz Castro Faria, mas quase trinta só no Museu Nacional.³

Sua presença no cenário antropológico brasileiro foi marcante não apenas pelos atos administrativos que realizou, ou pelos trabalhos acadêmicos que deixou de realizar, mas pelo seu

DONA HELOISA &
A PESQUISA DE CAMPO

Itaboraí, cerca de quarenta quilômetros de Niterói, terra natal do teatrólogo João Caetano e do romancista Joaquim Manuel de Macedo — mas não do político e intelectual Alberto Torres, que nasceu em seus arredores — foi o lugar escolhido por Heloisa e Maria (Marieta) Alberto Torres para viverem seus últimos anos de vida.¹ A casa que ambas compraram, e doaram ao Serviço do Patrimônio Histórico, é descrita nos guias locais como um “típico sobrado do século XVIII” e, depois de ter ficado anos fechada, foi reaberta em 1995 como Casa de Cultura Heloisa Alberto Torres, quase vinte anos depois de sua morte, em 1977 e, apropriadamente, no centenário de seu nascimento.

Heloisa Alberto Torres publicou muito pouco sobre as experiências de sua tão longa vida. Ingressou no Museu Nacional como auxiliar de Roquette-Pinto aos 23 anos, logo após a morte do pai, e tornou-se efetiva através de concurso prestado em 1925.² Logo no ano seguinte foi eleita chefe interina da Seção de Antropologia e Etnografia e chefe efetiva desde 1931; foi vice-diretora do Museu de 1935 a 1937 e diretora de 1938 a 1955: não foram apenas “dezessete anos de vida consumidos pela administração”, como diz Castro Faria, mas quase trinta só no Museu Nacional.³

Sua presença no cenário antropológico brasileiro foi marcante não apenas pelos atos administrativos que realizou, ou pelos trabalhos acadêmicos que deixou de realizar, mas pelo seu

empenho na formação de jovens pesquisadores através da experiência da pesquisa de campo e no desenvolvimento da etnologia. Heloisa nunca sistematizou essa atuação ou refletiu sobre ela em trabalhos publicados: mas ela aparece com clareza no que talvez seja o melhor de sua produção — sua correspondência com colegas e com jovens etnólogos cujas carreiras ajudou a animar. Era como se, para ela, o trabalho de campo se esgotasse em si mesmo — nunca chegou a publicar um relato de sua viagem à Ilha de Marajó, primeira pesquisa de campo que fez e, apesar de seu entusiasmo sobre a última, no Arraial do Cabo, também sobre ela não deixou qualquer trabalho publicado.⁴ Sua extensíssima produção não publicada revela, no entanto, um investimento enorme de energia nos bastidores da pesquisa de campo — fosse através da correspondência que mantinha com colegas ou agências de financiamento de pesquisa, fosse através de projetos e relatórios de pesquisa ou da orientação que dava aos jovens pesquisadores.

Mais ou menos na mesma época em que, em São Paulo, a influência norte-americana parecia estar se consolidando nas ciências sociais através dos estudos socioantropológicos de comunidade, feitos principalmente por pesquisadores da Escola Livre de Sociologia e Política, no Rio de Janeiro, tal influência chegou através de gestões de dona Heloisa. Castro Faria menciona sua “intensa correspondência” com Franz Boas, Ralph Linton, Paul Rivet, Alfred Métraux, e Charles Wagley recorda que “usando seu prestígio e ampla rede de amizades”, dona Heloisa guiava os pesquisadores visitantes “através da intrincada burocracia, que exigia o registro de estrangeiros e uma permissão especial para realizar expedições científicas no país, além de vários outros documentos oficiais”.⁵ Wagley diz também que “a Universidade de Columbia mantinha um acordo informal com o Museu Nacional do Rio de Janeiro para co-patrocinar estudos etnológicos no Brasil”. No âmbito desse acordo vieram para cá o próprio Wagley, William Lipkind, Buell Quain e Ruth Landes, primeiro, e depois James e Virginia Watson, Yolanda e Robert Murphy, entre outros. Nenhum deles ficou muito tempo no Museu, mas Heloisa tentava aproveitar-se de sua estadia para treinar pesquisadores jovens. Numa carta de 1938, ela explica o seu plano a Buell Quain:

Fiz algumas modificações no meu plano de curso do Museu. Pensei em transferir para um pouco mais tarde o curso de linguística e adotar imediatamente um programa mais prático e que, segundo me parece, corresponde melhor à necessidades mais prementes do meu país. Para isso desejaria poder contar com o senhor e o Wagley. Durante o período de permanência no Museu, cada um se ocuparia uma hora por dia de um grupo de cinco pessoas para instrução etnológica de caráter essencialmente prático e faria os seus estudos pessoais e redação de pesquisas, durante o resto do tempo. Organizaríamos um plano de pesquisa sistemática de campo; cada qual, ao sair, levaria consigo um aluno. Espero que, com tres anos de trabalho, nós teríamos talvez formado pelo menos uns tres trabalhadores bons. O sr. vai ficar surpreendido com a facilidade que o brasileiro tem para aprender. (...) Não pretendo *implantar* (está reconhecendo?) ninguém no meu país; desejo apenas que meus amigos me ajudem no desenvolvimento de estudos etnológicos.⁶

As inúmeras fotos da época, em que dona Heloisa aparece com pesquisadores norte-americanos que passavam pelo Museu, ilustram sua centralidade, que derivava tanto de sua posição institucional quanto de seu poder de acionar aquela ampla rede social referida por Wagley. Ilustram também a “troca de guarda” nas influências sofridas pelo país durante e logo após a Segunda Guerra, influências que igualmente se expressariam na antropologia como uma disciplina que começava a se constituir. A primeira influência é registrada pela linguagem: tanto Wagley como dona Heloisa falam, no início dos anos 40, em *antropologistas (anthropologists)* como os praticantes dessa disciplina, sinalizando a influência do inglês e da relação com os norte-americanos, que passavam a ser mais presentes do que os franceses na vida intelectual do país. Numa entrevista com o presidente Vargas, a recém-eleita diretora do Museu menciona o alto número de antropólogos empregados pelo governo norte-americano, mobilizados pelo esforço de guerra, e acrescenta: “uma vez terminado esse conflito todos os antropologistas ansiosos voltarão seus olhos para o Brasil, único ponto da terra cuja população primitiva, ou grande parte, ainda estará intacta em seus costumes e estado de cultura, tornando-se assim um valioso e inigualável campo de estudos e pesquisas”. E sugeriu que fosse criada a carreira de antropologista e antropologista-auxiliar, sendo

autorizada pelo presidente a elaborar um anteprojeto sobre o assunto.⁷ Alguns antropólogos certamente voltaram os olhos para o Brasil, entre eles Charles Wagley, que registra um dos primeiros encontros, no campo, de um antropólogo treinado com os jovens que Heloisa enviava para aprenderem com ele.

Então, uma manhã, ouvimos um tiro de pistola. Um pouco mais tarde apareceram três brasileiros estranhos. Eram apenas três jovens — Eduardo Galvão, Rubens Meanda e Nelson Teixeira. Vinham do Museu Nacional, enviados por Heloisa Alberto Torres. Traziam cartas, revistas, notícias da guerra na Europa e uma garrafa de uísque. Suspeitei primeiro que fossem espíões, enviados para me fiscalizar e ao meu trabalho. Depois percebi que eram estudantes principiantes de antropologia. Eles traziam pouca coisa para trocar, mas sua presença nos trouxe a todos de novo à vida.⁸

Juventude e animação transpareciam também nas cartas trocadas, entre si, pelos três aspirantes a antropólogos, na época, em algumas fotos de campo ou em recortes de jornais, mostrando que todos defendiam com ardor a causa indígena na volta de suas expedições a lugares longínquos para onde dona Heloisa os mandava, acompanhando-os de longe com um misto de autoridade e afeto. Ambos estão bem expressos num telegrama seu aos pesquisadores, em 1942: “Reitero *ordem* máximo cuidado medicação preventiva malária ponto abraços *afetuosos* ponto Heloisa.” Que as relações com a diretora do Museu eram afetuosas/autoritárias são testemunhas também a suspeita inicial de Wagley à chegada dos jovens ao campo, as cartas afetuosas dela aos três (telefonando para a mãe de Galvão antes de escrever, ou passando um “pito” em Nelson Teixeira, por não se comunicar com a família), ou respeitosa, de James Watson, um comentário de Wagley e uma curiosa alteração na dedicatória de seu livro com Galvão.

O comentário de Wagley é brincalhão mas revelador. Numa carta a Galvão, depois de dizer que antecipava a chegada dele aos Estados Unidos com “uma certa satisfação sádica” pelas dificuldades que ele teria com o idioma, o que seria a sua “vingança”, acrescentava: “Em seguida quero ver Heloisa servida de uma dose da giria estudantil e nova-iorquina — então meus longos anos de frustração serão aliviados.”⁹ As cartas de Eduardo Galvão na época mostram tanto a evolução

de suas relações com dona Heloisa quanto a de seu aprendizado.¹⁰ Primeiro com Wagley: “Wagley vae trabalhando ao mesmo tempo que nos orienta, de vez em quando passa uma revista nos cadernos e distribue alguns pitos. Iniciou agora uma série de leading questions que organiza e distribui por nós de modo a completarmos o material que vamos conseguindo.” Depois com Watson:

O sistema de trabalho de Watson é bastante diferente daquele de Wagley, primeiro formulam-se os problemas para então investigá-los. Sem isso será quasi impossível (na opinião dele) fazer antropologia social, porquanto após o trabalho já não (há) mais possibilidade de resolver problemas, ter-se-á simplesmente um estudo extensivo e, não, intensivo como o Watson se propõe a fazer.

Watson distinguia etnologia (“histórica”) de antropologia social (“científica”).

“Chegamos à conclusão”, diz Galvão, com ironia, “que para tornar os inquéritos em antropologia social é suficiente antepor-lhes explicitamente os problemas requeridos”. Galvão achava o método, que envolvia a formulação prévia de questionários exaustivos e justificativa das questões a estudar, “um tanto complicado e menos eficiente do que o de Wagley”. Descrevendo Watson e sua esposa Virginia como muito formais e desconfiados, dizia: “Ele ainda não compreendeu a necessidade social do ‘lero-lero’.” E encerra: “Saudades dos futuros ‘antropólogos sociais’.”¹¹

Escrevendo de São Paulo, na véspera de partirem para uma *field trip* em Goiás, James Watson, que estava acompanhado de sua esposa Virginia, consulta dona Heloisa sobre como orientar os jovens pesquisadores:

(...) a questão é a seguinte: *a vontade da Senhora*. Se quiser que eu faça sugestão ou empreste a mão de vez em quando para guiar ou Galvão ou Teixeira, ou melhor, só para indicar a variedade de pensamento que existe e que eu conheço num assunto marcado, muito bem. (...) Eu acho que há bastante trabalho para todos nós, dentro do tempo indicado, concentrar completamente no assunto da economia. Isso não quer dizer que a gente vai negligenciando o resto, pois segundo o ponto de vista funcionalista, qualquer parte se liga com o resto da

cultura, numa maneira ou outra. (...) O que eu quero aprender, então, é *se a Senhora quer* uma direção unificada, um "emphasis" particular, um fim, que toca primeiramente os problemas da organização econômica, que foi meu plano original, mas com observações bastante amplas sobre outros aspectos da cultura, indicando porém que estes outros aspectos da cultura não foram o maior fim desta "field trip". Parece que há bastante precedência para este tipo de estudo, aliás, que isso talvez representa uma das maiores tendências da antropologia atual. Mas, enfim, estou de vontade fazer *só o que a Senhora quizer neste respeito*.¹²

O português arrevesado de Watson não esconde que ele tinha um projeto bem definido, mas que estava disposto a ajudar os jovens brasileiros em sua aprendizagem, como Heloisa queria. O que ela confirma em outra carta: "Gostei de duas notícias: de que o Watson se presta com satisfação a ensinar e que a saúde é muito boa. Os outros pequenos detalhes são poeira de estrada; o importante é chegar ao fim."¹³

Alguns desses jovens foram até o fim; outros ficaram pelo caminho. Depois de alguns anos dessa aprendizagem, Eduardo Galvão estava pronto para obter seu doutorado em Columbia, onde foi o primeiro PhD formado sob a orientação de Charles Wagley e provavelmente o primeiro brasileiro a obter este título em antropologia.¹⁴ Seus dois companheiros de pesquisa tomaram outros rumos, apesar de terem participado de pelo menos uma terceira experiência de campo, entre os Tenetehara. No prefácio à edição brasileira de seu livro sobre esse grupo indígena, Wagley e Galvão os mencionam pela última vez: "Nelson Teixeira e Rubens Meanda não puderam participar da preparação dos dados de campo para publicação. Eles colocaram todas as notas à nossa disposição e leram longos trechos deste relato. Desejamos agradecer-lhes por sua íntima colaboração e dar-lhes o crédito devido por suas precisas observações de campo."¹⁵ O antropólogo mais velho — Wagley tinha 32 anos e Galvão 24 na época dessa pesquisa — cumpria à risca o prometido à dona Heloisa, fazendo sugestões detalhadas ao jovem antes de Galvão retornar ao campo:

Recém terminei de escrever o rascunho da primeira parte do Ciclo de Vida, a partir do texto tentativo de Rubens e das notas de campo. Reorganizei inteiramente o material: ele ficou mais

ou menos assim — Casamento, Estabilidade do Casamento, Divórcio, Viúvas, Tabus pré e pós natal, Nascimento, Cuidados com o bebê, Infância, Puberdade. Acho que o trecho que Rubens intitulou Doenças-Morte (do qual você tem uma cópia) deveria ser inserido na parte sobre Religião. (...) *Por favor*, re-escreva o trecho Doenças-Morte. Ele está vago e redundante, etc. Enfatize a economia, claro, e obtenha bom material. Deve ser o capítulo mais fraco. Leve junto alguns livros para inspirar-se sobre questões importantes — você pode até levar aquele grande clássico sobre a Guatemala. Estou datilografando o que escrevi e o mandarei a você no campo — dentro de um mês. Leia cuidadosamente e re-escreva parágrafos — sugiro numerar os parágrafos (temporariamente) à la Nimuendaju para que não se perca a continuidade — re-escreva acrescentando material novo. Deixe os mitos comigo — assim poderei trabalhar sobre eles.¹⁶

Além de mostrar a organização de uma monografia antropológica na época, as sugestões revelam também um pouco do clima de parceria que tinha se estabelecido entre eles. Ambos dedicaram a versão em inglês do livro, de 1949, à dona Heloisa, mas, quando saiu em português, em 1961, com dois apêndices novos de Galvão, ele foi dedicado a Nelson Teixeira, já falecido. As dificuldades que Galvão enfrentou para obter licença do Museu Nacional para fazer o curso de doutorado em Columbia podem responder em parte ao porquê dessa alteração. Mas seria preciso saber mais a respeito da nova relação entre dona Heloisa, então no Conselho Nacional de Proteção aos Índios, e Eduardo Galvão que, ao voltar dos Estados Unidos, fora trabalhar no Serviço de Proteção aos Índios com Darcy Ribeiro, para entender melhor suas posições em instituições que estavam estruturalmente em confronto.¹⁷

Confronto é uma palavra que poderia sintetizar boa parte da atuação de Heloisa no mundo intelectual de sua época. Portadora de um nome importante nesse mundo, ela ocupou inúmeras posições politicamente importantes, a maioria vinculada diretamente à disciplina a qual dedicou o melhor de seus esforços, outras apenas indiretamente: todas, no entanto, a colocavam no centro do palco numa época em que poucas mulheres lá estavam. A fotografia dela como delegada do Brasil numa reunião da Unesco em Paris, única mulher numa feira de homens, é tanto emblemática de sua importância, como mostra que o cenário internacional não era muito

diferente do nosso. Tais posições eram disputadas e, a julgar pelas que ocupou, Heloisa era uma hábil jogadora. Duas das disputas nas quais ela se envolveu merecem ser avaliadas aqui porque ilustram também disputas mais amplas no campo do saber: a disputa pela direção do Museu Nacional, que a envolveu num conflito público com alguns de seus naturalistas e a disputa pela cátedra de Arthur Ramos. Na primeira, dona Heloisa saiu vencedora; a segunda, ela perdeu.

Em 1939, visitando dona Heloisa e o Museu Nacional, Alfred Métraux registra em seu diário que o prédio *ménace ruine*; dois anos depois Heloisa obtém verba do governo federal para os consertos do edifício, e parte dele fica fechado ao público. As obras interferem também com o andamento do trabalho em alguns setores e serão o principal motivo de queixa de alguns naturalistas no momento em que a crise se torna pública com a questão da eleição no Museu.¹⁸ Em seu depoimento no processo aberto pela reitoria da Universidade do Brasil, Heloisa vai dizer que a hostilidade anterior de alguns de seus colegas era “discreta e intermitente”, nunca tendo impedido “manifestações de cortezia” e que “nunca o trabalho no Museu se ressentiu desse movimento”. Mas o aviso do ministro da Educação, “tornou naturalmente mais viva e apaixonada a aludida campanha cuja acrimonia pode ser verificada documentadamente pela entrevista concedida, na véspera da eleição, pelo naturalista Newton Dias dos Santos no vespertino Diário da Noite”.¹⁹

O Museu Nacional esteve vinculado ao Ministério da Agricultura até 1930, quando passou ao Ministério da Educação e Saúde. Em 1937, com a criação da Universidade do Brasil, ficou ligado a ela, até 1941, quando voltou ao Ministério da Educação e Saúde até 1945, tendo, desde então, retornado ao âmbito da Universidade do Brasil, depois Federal do Rio de Janeiro. Em 1945, no contexto das eleições gerais no país, o ministro da Educação enviou um aviso ao Museu para realizar eleições para a direção. Heloisa pediu um representante do ministério para conduzir o processo e, não tendo recebido resposta, decidiu não presidir a eleição, para mostrar sua isenção. Apesar disso, o processo eleitoral foi conturbado. Além da entrevista mencionada por ela, dada na véspera da eleição por um dos chefes de seção do Museu, no dia da eleição a mesa que ela indicara para presidi-la foi contestada

e, na confusão que se seguiu, foram feitas duas atas da eleição: uma, contendo os incidentes do dia e outra, apenas com os resultados que foram enviados ao ministério.

Na sua entrevista, Newton Dias dos Santos, chefe da Seção de Zoologia, acusava Heloisa de ter perdido peças do *Megatherium*, um antepassado da preguiça, que fora desmontado para mudança de sala; de descuido com os sarcófagos das múmias, que estariam danificados; e de vários outros descuidos com o material do Museu. A página de jornal com a entrevista foi afixada nas escadarias do Museu no dia da eleição. Nesse dia, um dos indicados por Heloisa para compor a mesa eleitoral recusou-se a fazê-lo, e dois de seus opositores tentaram impugnar a mesa, dizendo que ela não merecia a confiança da “assembléia soberana”. Um dos integrantes da mesa, José Cândido de Carvalho, sentiu-se “gravemente injuriado” por suas palavras e esbofeteou Newton Dias dos Santos. O fato foi registrado numa ata separada e, tendo prosseguido a eleição, o resultado foi o seguinte: Othon Leonardos, 21 votos; Heloisa Alberto Torres, 11; Antenor Leitão de Carvalho, 1; José de Araujo Lacerda Feio, 1; Newton Dias dos Santos, 1. Othon Leonardos chegou a ser nomeado por decreto presidencial, em fevereiro de 1946, mas, como a data era posterior ao decreto que reintegrava o Museu à Universidade, a nomeação ficou sem efeito.²⁰

Os jornais continuaram, no entanto, a tratar do caso durante o resto do ano, e a publicidade das acusações à diretora do Museu fez com que a Universidade abrisse um processo administrativo para esclarecê-las.²¹ As acusações feitas pelos naturalistas no processo são de várias ordens, desde a falta de armários para a guarda das coleções (“não seria melhor comprar armários que cortinas e outros enfeites?”), passando pela cozinha, pequena para o almoço de todos (“se houvesse boa vontade da diretora...”) e pelo uso do livro de ponto, até o estado dos sarcófagos das múmias e o desmonte do *Megatherium*. Heloisa prepara um longo documento em que responde cuidadosamente a cada uma das questões, nos casos mais sérios, incluindo a avaliação de especialistas, de Alberto Childe, sobre os sarcófagos, e de Llewelyn Ivor Price, sobre o Megatério, em outros, com uma ponta de ironia. Sobre a adoção de livro de ponto, diz que era uma recomendação dos próprios funcionários: “Parecem ter mudado de

opinião.”²² Sua conclusão é ríspida: “Faltaram, em auxílio à obra empreendida pelo Diretor do Museu, por parte de alguns espírito de compreensão da fase inconveniente de trabalho que era inevitável atravessar e sobretudo faltaram-lhe *chefes*, que dirigissem cada um dos setores de atividades em que se dividia o Museu.”

Heloisa certamente contrariou interesses individuais ao não autorizar o pedido de comissionamento de alguns dos naturalistas que a criticavam, pedido feito um pouco antes da crise, mas ela é também institucional e aponta tanto para a redefinição do lugar dos museus no cenário educacional brasileiro quanto para a diferenciação da antropologia em relação às suas vizinhas (geologia, botânica e zoologia) no Museu Nacional. Uma das críticas feitas à diretora era que ela não reunia a Congregação. Heloisa responde dizendo que a estruturação da carreira de naturalista, por lei de 1936, extinguiu a carreira de professor no Museu e que, segundo o ministério, só professores podiam ter assento na Congregação. Quando assumiu a direção do Museu, apenas dois naturalistas, além dela mesma, eram professores concursados, Roquette-Pinto e Jorge Padberg Drankpol, e ambos estavam afastados. A centralização do sistema educacional, iniciada pela reforma Francisco Campos em 1931; a extinção da carreira de professor nos museus; a desacumulação de cargos, tornada obrigatória na Constituição de 1937 e o papel central atribuído às Faculdades de Filosofia como núcleos de irradiação do saber, desde 1934 em São Paulo e de 1939 no Rio de Janeiro, começavam a deslocar os museus de ciências naturais da posição central que eles até então ocupavam no campo da ciência.²³

Outras críticas feitas a Heloisa sugerem que suas iniciativas de explicitar a separação que começava a se dar entre a antropologia e suas vizinhas no Museu não foram bem recebidas. Uma delas dizia respeito à criação de séries separadas de publicações para a antropologia, a botânica, a geologia e a zoologia — ao que ela responde com as exigências de especialização, já que as instituições com as quais o Museu intercambiava publicações nem sempre se interessavam pelo conjunto dessas áreas. Pascoal Leme, o encarregado de editar essas novas publicações foi também atacado pelos opositores de Heloisa, que o acusavam de exercer censura sobre os manuscritos e de “comunista”.²⁴ Mas outra era mais específica

e expressava um desacordo sobre o que seria legítimo expor na vitrine da ciência do país que era o Museu. A certa altura do rol de acusações que fazia à diretora, Othon Leonardos, falando da Exposição dos Centenários, em Portugal, em 1940, diz que “os mostruários enviados por Dona Heloisa a Lisboa, chegaram a ser arrumados no pavilhão brasileiro mas não foram exibidos ao público porque a Comissão julgou deprimente apresentar o Brasil como um país de negros e macumbas”, citando os membros da comissão organizadora nominalmente (Augusto de Lima Junior, Gustavo Barroso, Guy de Hollanda e Ernesto Street) como fontes de confirmação. A resposta de Heloisa foi incisiva:

Há um ponto que merece réplica, acima de todos: O Museu Nacional, solicitado a apresentar aspectos etnográficos da população brasileira, não poderia, a bem da verdade científica, esconder o elemento negro da nossa população, elemento a que tanto deve o país. O conceito de superioridade de raça — que tal omissão denunciaria — é anticientífico e... para os grandes apregoadores de doutrinas liberais (o que o senhor Othon Leonardos afeta de ser) é antidemocrático. O negro existe, tem sido explorado, trabalha, contribuindo de modo decisivo para o progresso do país e tem que aparecer em qualquer certame que envolva aspecto científico antropológico onde quer que o Brasil se faça representar.²⁵

Esgotadas as críticas à administração de Heloisa, seus opositores começam a expor seus preconceitos de raça e de gênero. O documento produzido para a reunião do Conselho Universitário, na qual a questão seria decidida, é onde finalmente o conflito entre *diretor* e *diretora* se manifesta.²⁶ Pedindo ao Conselho “a graça” de um interventor no Museu, os signatários acusam Heloisa de “asfixiar a ciência”, “manejar como fantoches os cientistas” e abrir caminho “para a pior e mais intolerável das prepotências: a *prepotência feminina*, instaurando um regime de matriarcado e perseguição aos que lhe caem no desagrado”.²⁷ E, mais adiante, apelam para a hombridade do Conselho: “A situação não é mais para contemporizações ou *afetividades*. É muito tarde para assim pensar. O caso atual do Museu está acima das *amizades e dos pontos de vista pessoais*. O Egrégio Conselho Universitário é composto de *homens livres*, diretores, pensadores,

cientistas, educadores, juristas, etc." Ironicamente, depois de terem atribuído os elementos de afetividade ao universo semântico feminino, por oposição ao masculino, livre dessas injunções, os signatários do documento fazem o que em sua lógica deveria ser um elogio a Heloisa: "Todavia, não faltou quem tivesse a coragem de lhe advertir sobre o futuro, mas sempre declarou que *não se interessava por rumores*."²⁸ Talvez por isso a carta anteriormente citada, escrita para a comissão, não tenha sido afinal enviada, já que nela os partidários de Heloisa utilizavam argumentos do mesmo tipo dos usados aqui, isto é, que denunciavam o seu opositor, colocando-o numa posição simétrica e inversa, por ser *pouco* masculino — assim como Heloisa era, aparentemente, *muito* feminina para ocupar a posição que ocupava.²⁹ Isto é, ambos os grupos em conflito parecem concordar em que o perigo estava na poluição das fronteiras entre o masculino e o feminino, pela ocupação de lugares socialmente, explícita ou implicitamente, destinados a uma dessas categorias, mas não à outra.³⁰ Que a disputa era assim reconhecida na época pelos personagens do campo intelectual, fica claro também na apreciação de dois de seus contemporâneos ilustres: um tentou apropriá-la para a categoria masculino; o outro ironizou a categoria feminina. Afrânio Peixoto, num cartão de agradecimento, com timbre da Academia Brasileira de Letras, ilustra a tentativa de apropriação: "Não me enganou o instinto, quando pensei que o Museu devia estar entregue a homem — mais que homem é uma mulher e *senhora-sábio*, pois que V.Excia. não é outra coisa."

Herbert Baldus, agradecendo a boa acolhida que teve no Rio, é mais irônico e parece aludir à situação do Museu no ano em que lá esteve: "Fiquei encantado com a *doce ginecocracia* (cf. esse termo no *Dicionário de etnologia e sociologia* de Baldus e Willems), e quase me veio a vontade de tornar-me um de seus súditos. Acho, porém, mais conveniente, ficar aqui na qualidade de seu representante diplomático e esperar a sua visita em abril."³¹

Na segunda disputa importante em que se envolveu, Heloisa enfrentaria o outro antropólogo que tinha o mesmo estatuto que ela no cenário carioca: Arthur Ramos. No primeiro caso, Heloisa mostrou que, apesar de mulher, era a mais forte nas

circunstâncias; as circunstâncias serão diferentes no segundo caso, no qual outra mulher parecia ser a sua opositora.

Segundo Castro Faria, Heloisa foi indicada por Gilberto Freyre para substituí-lo na cátedra de Antropologia da Universidade do Distrito Federal, criada em 1935, e que teve vida curta, encerrando suas atividades três anos depois. No mesmo departamento, Arthur Ramos ocupava a cátedra de Psicologia. No âmbito da disputa política pelo controle da educação superior no país, foi criada a Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil e, em novembro de 1939, Ramos foi indicado para ocupar a cátedra de Antropologia e Etnografia.³² Uma oposição análoga a que os contemporâneos liam nas relações entre a Escola de Sociologia e Política e a Faculdade de Filosofia, em São Paulo, pode, a partir daí, ser lida nas relações entre o Museu e a nova faculdade.³³

A Faculdade passou a ser o centro de atuação de Arthur Ramos, provavelmente o antropólogo mais importante na cena nacional naquele momento e que fundou, junto à cadeira que regia, a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (1941-1949) por onde circularam quase todos os antropólogos que visitaram o país e muitos pesquisadores nacionais.³⁴ Sua viagem aos Estados Unidos, as relações acadêmicas que lá estabeleceu, em 1941, e as posições públicas que assumiu durante o Estado Novo, fosse na defesa da luta dos negros pela cidadania, fosse contra o nazi-fascismo que tomava conta de parte da Europa, lhe deram a partir daí uma posição tão central na política da disciplina quanto a ocupada por Heloisa até então.

A convivência de ambos parecia no entanto pacífica, a julgar por dois exemplos citados por Azeredo: uma carta de Heloisa a Arthur Ramos, em 1941, oferecendo-lhe uma oportunidade de cooperação entre as duas instituições e outra, do mesmo ano, propondo a realização do Primeiro Congresso Brasileiro de Antropologia.

Na primeira carta, Heloisa reafirma sua ênfase no trabalho de campo como treinamento necessário do antropólogo:

Apresenta-se agora uma oportunidade feliz de reiterar-lhe o oferecimento — feito no dia da instalação dos cursos da Universidade do Brasil — de cooperação entre o Museu Nacional

e a sua cadeira de Antropologia. Está trabalhando conosco o Dr. Charles Wagley, da Universidade de Columbia, que deu início à instrução de alguns rapazes, em etnologia. Afim de que esses trabalhos tenham maior repercussão, pareceu-nos conveniente, ao Dr. Wagley e a mim consultá-lo sobre o interesse que teriam alunos da Universidade em frequentar essas aulas. Devido a certas condições de instalação de trabalho e ao método de ensino adotado, sou forçada a limitar o número de alunos a serem admitidos no curso. Sua duração será de cerca de tres meses, findos os quais alguns rapazes deverão seguir para o campo com o Dr. Wagley.

Tal cooperação, segundo o pesquisador que analisou a documentação, parece não ter se concretizado. No fim do mesmo ano, Heloisa escreve a segunda carta:

O projeto de promover o Primeiro Congresso Brasileiro de Antropologia para comemorar a reabertura do Museu Nacional (meados de 1943) foi recebido pelo Governo com a máxima simpatia. Eu não tinha querido dar nenhum passo nesse sentido antes de conhecer o pensamento das autoridades. Agora recebi ordem para organizar com urgência o plano; afim de obter seu concurso nesse trabalho, venho convidá-lo para um pequeno jantar a ter lugar depois de amanhã, 12 de novembro, às 20 horas no restaurante Santos Dumont.

Não sabemos se o jantar se realizou, mas esse empreendimento, iniciado por Heloisa, levaria mais de dez anos para se concretizar: somente em 1948 o ministro da Educação e Saúde, Clemente Mariani, designou, através de portaria, uma comissão para organizar o Primeiro Congresso Brasileiro de Antropologia. Ignorando possíveis tensões locais, eram designados para compor a comissão Alvaro Fróes da Fonseca, Edgar Roquette-Pinto, Arthur Ramos e Heloisa Alberto Torres. A comissão se reuniu em fevereiro de 1948 — sem a presença de Heloisa e de Ramos, ambos representados por Castro Faria que já tinha feito um documento sugerindo à diretora do Museu os parâmetros da reunião.³⁵ Ela foi, afinal, realizada no Museu Nacional, em 1953, sob a presidência de Herbert Baldus, e ali nasceu a idéia da criação da ABA, Associação Brasileira de Antropologia, concretizada dois anos depois na Bahia.

As relações entre ambos se tornaram mais tensas no início de 1946, quando Arthur Ramos defendeu sua tese de

livre-docência, *A organização dual entre os índios brasileiros*, para ocupar formalmente a cátedra que regia. Dona Heloisa fazia parte da banca, da qual participaram também Faria Góis e Fróes da Fonseca e, segundo Costa Pinto:

O Ramos jamais perdoou Heloisa (...) o fato dela haver feito ironia com um erro de tradução do Ramos, que confundiu *log race* com *dog race*, e disse que isso era um esporte favorito dos índios, quando na verdade o índio só conheceu cachorro muito depois, trazido pelos europeus. A corrida era arrastando um toro de madeira (*log*), e há enorme diferença entre *toro* e *totó*.³⁶

Quarenta anos depois Castro Faria ainda recordava a anedota, uma das mais recorrentes da história da antropologia dessa época, em seu depoimento na UnB. No contexto das disputas de então, o depoimento de Castro Faria pode ser lido também como a defesa de um grupo e de seus objetivos, o do Museu, contra outro, o da Faculdade, seja na desqualificação do conhecimento etnológico de Arthur Ramos, que ele definia como produtor de um conhecimento, literalmente, “de cátedra” sobre o negro brasileiro, seja na crítica à sua orientação teórica.

Referindo a *Introdução à antropologia brasileira* de Ramos, Castro Faria afirma: “Esse compêndio tornou-se o veículo, por excelência, do *culturalismo* da antropologia norte-americana.” E, discutindo o programa da cadeira da Faculdade, publicado por ocasião do edital de concurso para substituir Arthur Ramos, admite a troca da palavra etnografia, oficial, por etnologia, como ocorrera no edital, mas adverte: “Chamar de ‘antropologia cultural’, cujos novos métodos o professor dizia seguir, isso seria impossível.” A conclusão é clara: “Tal quadro mostra que, na realidade, o ensino de Antropologia nas Faculdades de Filosofia não oferecia condições para a formação de antropólogos.”³⁷

O conflito expresso por aquela anedota vai assim muito além de um mero “facciosismo” entre duas instituições — uma de ensino, outra de pesquisa — e mostra que as relações tensas entre a diretora do Museu e o catedrático da Faculdade de Filosofia definiam também os termos de uma disputa interna ao campo da disciplina: seu objeto, seu método de

pesquisa e sua "identidade social", isto é, o sítio institucional da nova disciplina.³⁸

Em 1949, quando Arthur Ramos aceitou o convite para dirigir o Departamento de Ciências Sociais da Unesco, as relações entre eles atingiram um ponto crítico, ao tornar-se pública a disputa pela interinidade da cátedra — entre Heloisa e a assistente de Ramos, Marina Vasconcelos.³⁹

Heloisa escreveu a Arthur Ramos, avisando-o de sua intenção de candidatar-se para substituí-lo em sua ausência:

Não quis, portanto, em face dos compromissos provavelmente assumidos por V.S. colocá-lo em atitude negativa à minha aspiração, posição essa que poderia resultar em constrangimento para V.S. dada a cordialidade de relações que, desde 1930, sempre existiram entre nós. É com prazer que as relembro, reavivadas que foram por ocasião de seu concurso em que tive a honra de figurar como examinadora e ainda recentemente quando juntos planejamos o futuro Congresso Brasileiro de Antropologia.

Em sua resposta, Arthur Ramos foi extremamente direto: não haveria vacância da cátedra, e sim um simples afastamento; sua assistente nada pleiteara e sua indicação fora feita pelo catedrático.

E mesmo que a minha ausência temporária possa ser interpretada como vacância, há normas éticas, sempre respeitadas por aqueles que se dedicam à vida universitária, para o acesso aquelas posições que os conduzirão aos postos do professorado. O contrário disso seria a subversão completa dessas normas e um desestímulo à carreira de professor.

Lembrando que Marina era sua assistente há nove anos, e que seus planos no exterior, apoiados pelo ministro da Educação, o reitor da Universidade e o diretor da Faculdade, dependiam de uma continuidade do programa por ele iniciado, Arthur Ramos conclui afirmando que Heloisa "não é membro do corpo docente da Universidade, não sendo livre-docente". "V.S. é diretor técnico-administrativo de um Museu, que requer de sua capacidade as suas melhores energias, o seu maior devotamento e até, por lei, o seu tempo integral." Ao tentar desqualificar sua pretensão de assumir uma cadeira

como docente, além de reforçar a distinção entre a Faculdade e o Museu, Arthur Ramos parecia também ver em Heloisa uma representante do que considerava a velha antropologia, ou "ciência de museu".⁴⁰

Arthur Ramos morreu em Paris — como seu mestre Nina Rodrigues, tornando mais lúgubre essa disputa prévia de sua cátedra — sem saber o desfecho da história⁴¹ que o preocupou até o final da vida, como mostra Azeredo e, embora sua assistente tenha, afinal, se tornado sua substituta como ele queria, os interesses que Heloisa representava foram, a longo prazo, vitoriosos no campo da antropologia: a pesquisa de campo é o modo de acesso privilegiado à profissão, a etnologia teve um papel muito mais central do que a "etnografia do negro" na constituição da disciplina em moldes contemporâneos e, ao contrário de Arthur Ramos, Heloisa teve êxito na formação profissional de pelo menos um dos vários jovens que estimulou a seguir a carreira de antropólogo.

Enquanto a questão não se decidia, Heloisa parece ter hesitado sobre o trabalho a apresentar para o concurso à cátedra de Ramos: entre seus papéis no Museu Nacional há parte de um trabalho datilografado, já com página de rosto, onde se lê: "Tese apresentada para concurso à cátedra de antropologia e etnografia da Faculdade Nacional de Filosofia, Rio de Janeiro, 1950". O trabalho tem por título *Observações antropométricas* e é uma retomada dos dados de uma pesquisa feita em 1922, no contexto de uma pesquisa mais ampla de Roquette-Pinto sobre a população brasileira. Das 700 fichas antropométricas dessa pesquisa, Heloisa se propunha a analisar 184, todas de mulheres entre 19 e 24 anos, "domésticas, empregadas de escritórios, de lojas, oficinas ou fábricas do Rio de Janeiro".⁴²

Na introdução, Heloisa mostra um interesse que infelizmente não desenvolveu em nenhum trabalho, mas que aparece em quase todos os seus textos. Diz ela:

O número de observações pode parecer pequeno; mas quando se atenta para a escassez de informações existentes sobre antropometria de mulheres no Brasil, ele avulta e assume proporções que o torna merecedor de maior interesse. A pobreza de conhecimento sobre o assunto reveste de maior relêvo a documentação em causa.⁴³

Queixando-se da "tarefa árdua" que foi entrevistar aquelas moças, já que elas "furtavam-se a observações sob alegações de uma série interminável de preconceitos, ora de origem supersticiosa, ora de pretensa ordem moral", Heloisa tentava, quase trinta anos depois da realização da pesquisa, recuperar os objetivos da proposta de Roquette-Pinto: "Verificar o grau de expressão de cada traço racial em uma população heterogênea racialmente falando." Apesar de toda uma discussão metodológica sobre a qualidade dos dados, das fichas e gráficos que acompanham o texto, ele foi deixado inacabado, talvez porque, ao contrário de Roquette-Pinto, Heloisa não tenha mais conseguido encontrar uma "lógica racial" nesses dados. A certa altura, diz ela, "a média da idade púbere pouco difere no grupo negróide e caucasóide". Já havia uma incompatibilidade entre a ciência aprendida por ela na juventude e os novos ares da antropologia — como ela mesma dissera ao defender sua escolha do que apresentar na exposição em Lisboa. A sua definição do grupo com o qual trabalhara já é inteiramente distinta das definições de Roquette-Pinto: ela define as moças entrevistadas como "um grupo homogêneo pela sua autonomia financeira".⁴⁴

Talvez por isso Heloisa tenha se decidido a elaborar outra tese para o concurso, esta acabada, impressa de acordo com o regulamento e também trazendo na capa a inscrição: Tese apresentada ao concurso para provimento da cadeira de Antropologia e Etnografia da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, 1950. Intitulada *Alguns aspectos da indumentária da crioula baiana*, sua apresentação é mais incisiva, já nas primeiras palavras da introdução:

O presente trabalho abrange parte de um tema de pesquisa que, há alguns anos, prende nossa atenção. Numa sociedade como a nossa, formada por colonização, algumas dezenas de anos de independência política não chegaram a apagar a orientação econômico-social que proporcionou ao regime patriarcal sua mais ampla e pacífica expansão. Nesse regime, a mulher nasceu, cresceu e — com exclusão da professora — passou a vida limitada a um mundo tão alheio aos interesses da cultura, da inteligência e do espírito, como estranho ao campo da atividade social direta.

Depois de citar alguns "tipos culturais femininos", como a fazendeira, a comerciante, a rendeira, Heloisa diz que a crioula baiana "pela prática de várias e complexas atividades e pelo exercício de funções reconhecidas como masculinas pela sociedade, desenvolveu uma feição própria, original e definida".

A partir de suas entrevistas com 22 mulheres, entre 40 e 94 anos (cuja "solícita e leal atenção" ela elogia, o que parece opô-las às entrevistadas da outra pesquisa), Heloisa vai analisar os usos do pano da costa pelas baianas. Sua atenção, no entanto, se detém mais no detalhe técnico da tecelagem dos panos — cor, textura, tipo de tear ou de fio utilizado — ao fazer a análise; a apresentação do uso deles, no cotidiano, em festas ou cerimônias religiosas, fica por conta das belas fotografias anexadas ao trabalho.⁴⁵ É interessante que, embora hesitante sobre o trabalho a levar ao concurso, Heloisa tenha pensado em dois trabalhos que, pelo tema, estavam, ambos, na órbita do interesse de Arthur Ramos — o do estudo do negro brasileiro, e não em algum tópico em que pudesse utilizar os estudos etnológicos patrocinados ou estimulados pelo Museu. E que, nos dois casos, tenha pensado — no que seria a formulação contemporânea do problema — na relação entre raça e gênero.

Nesse trabalho, de certo modo, Heloisa retomava um interesse de pesquisa que já aparecia em seu primeiro trabalho sobre a cerâmica de Marajó, no qual dizia: "A técnica é educativa." Mas seu interesse pela parte técnica da cerâmica, também lá não a impediu de interessar-se pelas mulheres. As observações vem bem ao final do trabalho:

No curso de trabalhos da natureza dos que venho fazendo atravessam-se momentos de intensa emoção.

Sempre havia sido para mim motivo de orgulho considerar que, na região da América em que só mulheres são oleiras se tinha desenvolvido na cerâmica a arte mais rica, sóbria e vigorosa.

Objetavam-me alguns senhores — que, sim, seriam mulheres as oleiras mas que tratando-se de arte aplicada a fins religiosos, no momento da decoração certamente passaria a tarefa ao sacerdote. Certo. Nada a replicar.

O encontro em cronistas de descrição do fabrico da cerâmica e da sua ornamentação exclusivamente feita por mulheres no litoral sul do Brasil, veio despertar em mim novas esperanças

de que a mulher, também em Marajó, tivesse sido a executora dos ornatos. Mas agora, em face de tudo o que acabamos de passar em revista, forçoso é reconhecer que a arte se desenvolveu nas mãos do homem a quem competem, em geral, os trabalhos de trançados.

Se, na realidade, tal se deu, não se pode atribuir ao homem a responsabilidade completa da arte que criou; ele sofreu, por assim dizer, um certo constrangimento imposto pela matéria prima que concorreu para imprimir mais seguramente a sua expressão artística. Não foi completamente por culpa própria que atingiu a tamanho resultado.

Por sua vez a mulher, quando lhe coube passar a seu campo de atividade a arte desenvolvida que o homem criara, mostrou-se à altura do companheiro e, mais previdente do que ele, soube imprimir em matéria durável a perpetuação duma cultura forte.⁴⁶

Não sabemos quem seriam aqueles *senhores*, mas, das oleiras às “crioulas bahianas”, passando pela pesquisa não publicada sobre as jovens trabalhadoras urbanas, vemos um tímido mas persistente interesse que, infelizmente, Heloisa não desenvolveu. Provavelmente, também nunca saberemos quem seria a “talentosa jovem” que ela pretendia iniciar na pesquisa de campo na década de 50, em sua última pesquisa que, se não rendeu nenhum trabalho escrito, deu origem a um filme internacionalmente premiado.⁴⁷

É pouco provável que Heloisa fosse considerada uma feminista pelas suas contemporâneas que o eram — e há evidência em seu arquivo de pelo menos uma desavença entre elas e a diretora do Museu.⁴⁸ Mas a imprensa inicialmente a considerou parte do movimento feminista e a apresentou, nos anos 20, como tal, em matérias com títulos do tipo “Uma vitória do feminismo” ou “Lugar à cultura e à inteligência da Mulher!”, todas elas ilustradas com uma foto em que Heloisa parece uma atriz do cinema mudo, com grandes olheiras. Todas as matérias, no entanto, aludiam a seu famoso pai. Um pouco mais adiante, nos anos 30, ela aparece no contexto da propaganda pela paz, como membro do Comitê de Propaganda e Luta Contra a Guerra, entre nomes como os de Nise da Silveira, Eugênia Álvaro Moreira, Maria Lacerda de Moura, Itália Fausta e, desde aí, sempre no contexto de reportagens sobre “mulheres ilustres”. Aos poucos o nome de seu pai deixa de ser mencionado, e ela será um dos nomes sugeridos, para o

Ministério de Educação, num projeto de governo “feminista” do jornalista Mozart Lobo, cujos ministérios seriam todos ocupados por mulheres (Bertha Lutz, Alzira Vargas do Amaral Peixoto, Carmen Portinho, Carlota Pereira de Queiroz eram outras) e por Carlos Drummond de Andrade na crônica “Oitenta mulheres na Academia”, na qual ridiculariza a proibição da entrada de mulheres na Academia Brasileira de Letras e apresenta os nomes de mulheres que lhe parecem merecer tal honra; será entrevistada, com Rachel de Queiroz e Lucia Benedetti, a propósito de uma pesquisa que teria demonstrado ser a mulher o “sexo forte”; entrevistada por Eneida sobre sua carreira, e frequentemente citada por Drummond em suas crônicas — até transformar-se em *exemplo* na coluna “Mulheres de ontem e de hoje”, aos sessenta anos.⁴⁹ De senhorinha, passando a senhorita, ou *mademoiselle*, como a chamava Dina Lévi-Strauss nas duas cartas que lhe escreveu, a dona (*doña*, como grifava Métraux), Heloisa Alberto Torres foi uma presença constante no noticiário carioca dos anos 20 aos 50, e terá sido um modelo importante para muitas jovens nesse período em que as mulheres começavam a frequentar a universidade em nosso país. No âmbito da sua disciplina, nenhum antropólogo brasileiro de sua geração se empenhou tanto em assentar os alicerces da pesquisa de campo entre nós. Seu empenho não foi em vão: quando Roberto Cardoso de Oliveira retomou as expedições de campo com jovens candidatos a antropólogos na década de 60, no mesmo Museu Nacional, e estabeleceu uma parceria com outro jovem antropólogo que vinha dos Estados Unidos, David Maybury-Lewis, iniciativas que dariam origem ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, retomava também uma tradição da casa.

O MISTÉRIO DOS ORIXÁS E DAS BONECAS

RAÇA E GÊNERO NA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA

Um episódio da história da antropologia brasileira, a perseguição sofrida por Ruth Landes dentro e fora do país, várias vezes retomado nos últimos anos seja no contexto das revisões correntes sobre a importância do texto na constituição da antropologia como disciplina, seja na recente ênfase na discussão sobre a relação entre raça e gênero, sugere que uma releitura do contexto em que esse episódio ocorreu pode ser instrutiva. Pois foi no contexto da constituição do campo de estudo das relações raciais no Brasil que uma série de supostos sobre essas relações se confrontaram e deram início ao que parecia ser uma nova época: no início da década de 30, a famosa tese de Gilberto Freyre insistia na influência lusa na vida nacional no momento mesmo em que começava a haver uma troca de guarda na vida intelectual da antiga colônia, e o país passava, lentamente, da esfera da influência européia, e mais especificamente, francesa, para a esfera da influência norte-americana — a qual, aliás, o próprio trabalho de Gilberto Freyre prenuncia. Dois eventos parecem sinalizar, metaforicamente, essa mudança dos tempos: a última exposição do velho mundo colonial, a Exposição Histórica do Mundo Português, em 1940, e a New York World Fair, primeira exposição do novo mundo colonial, em 1939, ambas realizadas quando se iniciava uma guerra que propiciaria essa troca de guarda. Numa e noutra dessas celebrações globais, a atuação de duas mulheres brasileiras como intermediárias das relações

da cultura brasileira com o cenário internacional se fez notar de maneiras diferentes, no primeiro caso pela ausência, ou supressão; no segundo pela presença marcante e, em ambos os casos, indicando que desde então as relações entre raça e gênero estiveram entrelaçadas na exposição da cultura nacional.¹ A uma cena que pode parecer menor na trajetória da antropóloga Heloisa Alberto Torres, e à grande cena internacional na qual se projetou Carmen Miranda, se deve adicionar a cena protagonizada por Ruth Landes, numa história que não ganhou o palco de exposições internacionais mas que, ainda assim, tem sido reiteradamente evocada como marca, ou marco, dessas relações. É a relação dessas três cenas, como num triângulo, que talvez faça algum sentido, e é a cena protagonizada por Ruth Landes que parece emprestar sentido às outras duas. A primeira figura que serve de guia a esse relato é, assim, a das bonecas baianas que foram enviadas à exposição portuguesa, por iniciativa da curadora da parte etnográfica daquela exposição, Heloisa Alberto Torres, e logo depois dela suprimidas: para entender seu percurso, será necessário fazer um pequeno *détour* pela história de sua constituição, ou corporificação, como um símbolo nacional não desejado, primeiro, e depois objeto de desejo. Será preciso um pouco de paciência para entender porque devemos começar com a história de Ruth Landes, uma antropóloga norte-americana que fez pesquisas na Bahia, para chegar a esta figura. A segunda figura que nos serve de guia é a de Carmen Miranda, cujo traje típico estilizava a vestimenta da primeira, e que, enviada à exposição norte-americana, foi desde então transformada num ícone da assim chamada cultura nacional.

A sobreposição de mulheres brancas e símbolos de origem africana, nas imagens presentes em ambas as exposições, expressa melhor, talvez, do que as palavras poderiam fazê-lo, a relação que estou querendo analisar aqui. Para compreender essa relação, é necessário compreender também o cenário no qual essas figuras fizeram sua aparição.

“BAHIA. O BRASIL NASCEU AQUI”²

Na década de 30, um número significativo de intelectuais baianos migrou para a capital do país, então a cidade do Rio

de Janeiro, e lá instalou seu quartel-general para a divulgação do grupo que Arthur Ramos batizaria de “escola Nina Rodrigues”. Resumidamente, a estratégia que pode ser lida *ex post facto*, mas que era também uma atuação refletida à época dos eventos (Ramos, 1937), se expressou na edição ou reedição dos trabalhos de Nina Rodrigues; na divulgação dos trabalhos de intelectuais do grupo, através da Biblioteca de Divulgação Científica, da Editora Civilização Brasileira, dirigida por Ramos — mesmo nome que tivera, aliás, a coleção coordenada por Afrânio Peixoto, na antiga Editora Guanabara; e na ocupação de postos importantes no aparelho de Estado.

Alguns desses intelectuais não eram nascidos na Bahia, como o próprio Nina Rodrigues (1862-1906) e seu auto-proclamado discípulo, Arthur Ramos, mas todos tinham feito sua carreira, ou parte dela, lá. Podemos identificar três gerações de baianos no cenário carioca: Afrânio Peixoto (1876-1947), o mais antigo integrante do grupo, foi professor das faculdades de Medicina e de Direito, membro da Academia Brasileira de Letras, reitor da Universidade do Distrito Federal e criador e organizador do Instituto Médico Legal que depois levaria seu nome. O educador Anísio Teixeira (1900-1971), não reclamado como parte do grupo, era, no entanto, amigo de todos os outros e ocupou o cargo equivalente ao de Secretário de Educação do município, ocupado antes por Afrânio, além de ter sido conselheiro da Unesco e criador e secretário geral da Capes. O médico Arthur Ramos (1903), durante algum tempo foi funcionário da Secretaria de Educação, depois professor da Universidade do Distrito Federal e, em seguida, professor de antropologia da Faculdade Nacional de Filosofia. Em 1949 transferiu-se para Paris, para ocupar o cargo de chefe do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, lá vindo a falecer cerca de dois meses depois de sua chegada. Edison Carneiro (1912-1972), também agregado à “escola” por Arthur Ramos, dela se desvinculou explicitamente em várias ocasiões. Jornalista e escritor, foi também funcionário do SESI (Serviço Social da Indústria) e da Capes, mas sua principal vinculação foi com a Comissão Nacional do Folclore, ligada à Unesco, criada em 1947, e com a Campanha Nacional de Defesa do Folclore, de 1961 a 1964 — quando foi afastado pelo governo militar.³

Sua atuação conjunta, desde a capital do país, multiplicou em muito o alcance que esses intelectuais de província teriam tido se restritos ao seu estado natal, ou de adoção. Vista de hoje, ela se assemelha a uma operação de guerrilha cujo objetivo parecia ser destronar a posição, que começava a ganhar foros de hegemonia, de Gilberto Freyre, no campo do estudo das relações raciais. Mais do que os livros publicados nessa década,⁴ os dois congressos afro-brasileiros, o primeiro organizado em Recife, em 1934, por Gilberto Freyre, e o segundo organizado na Bahia, em 1937, por Édison Carneiro e Ayadano do Couto Ferraz, serviriam de vitrine para as discordâncias entre pernambucanos e baianos. Em 1933, Gilberto Freyre publicara *Casa grande & senzala*, recebido com muitas críticas pela intelectualidade brasileira, antes de se tornar, poucos anos depois, a síntese da “cultura brasileira”,⁵ e o Congresso do Recife de certo modo colocara em cena, literalmente, no palco do teatro Santa Isabel, as idéias ali expressas. Nas vésperas do segundo Congresso, numa entrevista concedida a um jornal local, e re-publicada em *O Estado da Bahia*, Gilberto Freyre fazia críticas à organização do Congresso da Bahia:

Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as “rodas” de capoeira e de samba, os toques de “candomblé”, etc. (...) Creio que o fato de o Congresso Afro-Brasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço do negro, não como um problema de patologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues — que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato — mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de profunda repercussão política. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a *apologia política ou demagógica da gente de cor*.⁶

A resposta de Édison Carneiro a esta crítica, ainda que estivesse implícita na apresentação do volume que reuniu os trabalhos apresentados ao II Congresso Afro-Brasileiro, ficaria inédita por mais de vinte anos, e resume aquelas discordâncias:

Esta *ligação imediata com o povo negro*, que foi a glória maior do Congresso da Bahia, deu ao certame “um colorido único”, como já previra Gilberto Freyre. Arthur Ramos, em carta que me escreveu sobre a entrevista ao *Diário de Pernambuco*, dizia: “O material daí, que [Gilberto Freyre] julga apenas pitoresco, constituirá justamente a parte de maior interesse científico.” O Congresso do Recife, levando os babalorixás, com a sua música, para o palco do Santa Isabel, *pôs em xeque a pureza dos ritos africanos*. O Congresso da Bahia não caiu nesse erro. Todas as ocasiões em que os congressistas tomaram contato com as coisas do negro foi no seu próprio meio de origem, nos candomblés, nas “rodas” de samba e de capoeira. (...) O Congresso prestou a homenagem que devia a Nina Rodrigues — inexplicavelmente negligenciado pelo Congresso do Recife — proclamando-o o *pioneiro incontestável* dos estudos sobre o negro no Brasil.⁷

Três elementos pareciam se constituir, assim, nos signos de diferenciação entre baianos e pernambucanos: a primazia no estudo das relações raciais, atribuída pelos primeiros ao médico Nina Rodrigues; a evidente ênfase dos baianos numa atuação política; e, o que foi a marca do seu trabalho nessa época, a “africanização” da Bahia, com tudo o que isso implicava — a começar pela eleição de certos centros de culto como “puros”, por oposição aos cultos “híbridos”.⁸

Foi nesse cenário de constituição de um campo de estudos que a relação entre gênero e raça fez seu aparecimento na história de nossa disciplina. Nesses anos, nas décadas de 30 e 40, o Brasil recebeu inúmeros pesquisadores de outros países — a maioria interessada em pesquisar os nativos do país.⁹ Ruth Landes foi quase uma exceção ao eleger o tema raça para sua pesquisa e foi uma exceção por se tratar de uma pesquisadora por conta própria, já que, até então, as pesquisadoras que aqui chegaram eram doublés de esposas dos pesquisadores — como Dina Lévi-Strauss, Frances Herskovits, Yolanda Murphy, para lembrar algumas das poucas esposas cujos nomes a história registra. Aqui chegando, Ruth Landes seguiu o caminho habitual dos pesquisadores da época: apresentou-se a Heloisa Alberto Torres, ou Dona Heloisa, como era mais comumente chamada, uma espécie de equivalente, para a antropologia de então, às “mães”-de-santo baianas sobre as quais Landes chamaria a atenção em sua pesquisa em Salvador.

Dona Heloisa era a madrinha dos estudos etnológicos no país — atuação garantida por sua posição como diretora do Museu Nacional e sua participação em várias das agências que controlavam o acesso aos grupos indígenas do país —, assim como Arthur Ramos era o padrinho dos estudos sobre o negro, tanto graças aos vínculos que mantinha com a sua cidade de adoção, quanto graças aos que estabeleceu com os baianos na capital do país.

Sem o saber, Landes estava transpondo o limiar de um campo já minado por dissensões teóricas, metodológicas e políticas que, espero, fiquem mais claras durante a narrativa dos episódios nos quais ambas, ela e Dona Heloisa, se envolveram.

A CIDADE DAS MULHERES

Ruth Landes (1908-1991) ficou cerca de um ano no Brasil, de 1938 a 1939, mas os ecos de sua estadia aqui continuaram a ser ouvidos durante os anos seguintes e ressoam até hoje. Seu livro, publicado em inglês em 1947 e só traduzido para o português em 1967, era conhecido apenas dos pesquisadores interessados no estudo dos candomblés da Bahia e, assim mesmo, visto com certa complacência, dado que era apresentado como uma reminiscência de sua passagem pelo país, muito mais do que como resultado de pesquisa.¹⁰ No cenário internacional, o livro recebeu uma resenha negativa, publicada na *American Anthropologist*, de um dos pesquisadores mais importantes da área de relações raciais naquela época nos Estados Unidos, Melville Herskovits; no cenário brasileiro, seus resultados de pesquisa já tinham sido criticados por Arthur Ramos, em 1942, mesmo antes de aparecerem em livro.¹¹ Tendo trabalhado durante algum tempo na equipe coordenada por Gunnar Myrdal, na preparação de *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* [Um dilema americano: o problema do negro e a democracia moderna], Landes publicou vários artigos sobre a questão racial nos anos seguintes, mas foi só na década de 90, quando as antropólogas norte-americanas começaram a rever a história oficial de sua disciplina, que o livro sobre a Bahia voltou a despertar interesse, agora a partir da ótica das relações entre raça e gênero.¹²

As análises até agora feitas a respeito da perseguição que Ruth Landes sofreu por parte de Arthur Ramos e Melville Herskovits parecem assentar-se sobre três pontos: primeiro, em sua atuação como pesquisadora, isto é, tanto pelo fato de ser uma mulher entrando num campo dominado por homens, quanto pela sua relação amorosa com Edison Carneiro, seu guia no mundo dos candomblés; segundo, por sua ênfase nas relações raciais, num momento em que a antropologia passava a dar ênfase a explicações culturais; e terceiro, por sua descrição, destoante das descrições canônicas, a respeito da importância que as mulheres tinham nos terreiros de candomblé.¹³ Certamente todos esses pontos estiveram presentes na hostilidade que aqueles dois professores demonstraram em relação à pesquisadora, mas há ainda duas questões, em geral subestimadas nessas análises, que parecem merecer atenção: uma delas diz respeito à constituição do campo de estudos sobre relações raciais, a outra, à constatação, feita por Landes, sobre a importância da presença de homossexuais no campo das religiões afro-brasileiras.¹⁴

Começemos pela segunda questão, mas, de fato, como veremos, ambas estão intimamente ligadas: parece ser nos dois artigos sobre a homossexualidade nos cultos afro-baianos que, no Brasil, aparecem como apêndice ao seu livro, mas que foram publicados sete anos antes de sua primeira edição, em 1940¹⁵ — e não apenas na análise do papel representado pelas mulheres baianas nos candomblés — que a relação textual entre raça e gênero se explicita no trabalho de Landes. Um desses é o artigo que Ramos critica em 1942 — certamente tendo em mira um diálogo internacional, isto é, com os pesquisadores estrangeiros, recentemente chegados dos Estados Unidos, que estavam interessados no estudo da população afro-baiana e de cuja análise ele se apresentava como o guardião oficial — herdeiro e continuador de uma tradição local cujo patrono era Nina Rodrigues.¹⁶

O artigo de Arthur Ramos se originara de uma avaliação sua sobre o relatório de Landes, "The 'Ethos' of the Negro in the New World" ["O 'ethos' do negro no Novo Mundo"], encomendado pela Carnegie Corporation, que financiava a pesquisa coordenada por Gunnar Myrdal, e que ele recebeu para comentar em janeiro de 1940, a pedido de Guy B. Johnson, um dos assessores de Myrdal. Diz Ramos:

O resultado desses comentários críticos que enviei ao Dr. Guy foi a rejeição, pela Comissão da Carnegie, do trabalho encomendado à Dra. Landes. "Suas observações — escreveu-me poucos meses depois o Dr. Johnson — vieram confirmar as minhas desconfianças relativamente à exatidão das observações feitas pela Dra. Landes. No que concerne a parte do nosso estudo sobre o Negro na América, estamos grandemente desapontados com o manuscrito da Dra. Landes, e não temos a intenção de aproveitá-lo." Na mesma carta, previne-me o Dr. Johnson sobre a possibilidade da A. publicar um ou mais artigos baseados em suas pesquisas no Brasil. "Quando ela o fizer — recomendou-me em conclusão — espero que o Sr. ou outros estudiosos brasileiros surjam com críticas num esforço para corrigir as inexactidões e negligências das suas observações."¹⁷

No artigo no qual rememora sua pesquisa de campo no Brasil, Ruth Landes registra que Myrdal lhe mostrou, no final do ano de 1939, "uma volumosa carta" que Ramos e Herskovits lhe haviam escrito sobre ela, "ridicularizando a obsessão deles a respeito de meu alegado erotismo e incompetência profissional".¹⁸ Uma carta de Landes enviada a Ramos, em 27 de dezembro de 1938, sugere que a crítica de Ramos e Herskovits deve ser posterior a essa data e que, certamente, era anterior à publicação de seus artigos e de seu livro, isto é, contemporânea ao relatório feito por ela para a pesquisa coordenada por Myrdal.¹⁹ Na carta, Landes informa a Ramos que ele, Édison Carneiro, M. Herskovits, R. Benedict, M. Mead, O. Klineberg e R. Linton receberiam seu relatório para comentar.²⁰ A carta é cordial, Landes anuncia seu próximo artigo sobre homossexualidade masculina, expressa saudades do Brasil e pergunta pelos conhecidos, inclusive pela esposa de Ramos, nada levando a supor que já tivesse visto a carta endereçada por Ramos e Herskovits a Myrdal, mencionada em seu artigo.²¹ Não se sabe se Herskovits chegou a escrever um parecer sobre o *Memorandum* de Landes, mas uma carta dele a Ramos, de 1940, dá uma idéia de sua opinião sobre o trabalho dela:

Prezado senhor Ramos,

Muito obrigado por ter me enviado seus comentários ao texto da senhorita Landes. Tive a mesma impressão quando li seu relatório que tive ao ler suas cartas, isto é, que seu material deveria ser, para dizer o mínimo, objeto de um re-estudo muito cuidadoso.

Fico encantado com o fato de você ter escrito o que escreveu, já que tenho a impressão de que as pessoas encarregadas da Carnegie Inquiry precisam do julgamento de especialistas independentes, tais como você, para avaliar materiais deste tipo. Eles são receptivos às nossas avaliações, e precisam delas, já que o Dr. Myrdal, encarregado da pesquisa, e a maioria de seus associados, são economistas, estatísticos e sociólogos (no sentido que damos à palavra em nosso país), e tem pouca sensibilidade para os aspectos etnológicos da vida do Negro.

Sinceramente seu, Melville J. Herskovits²²

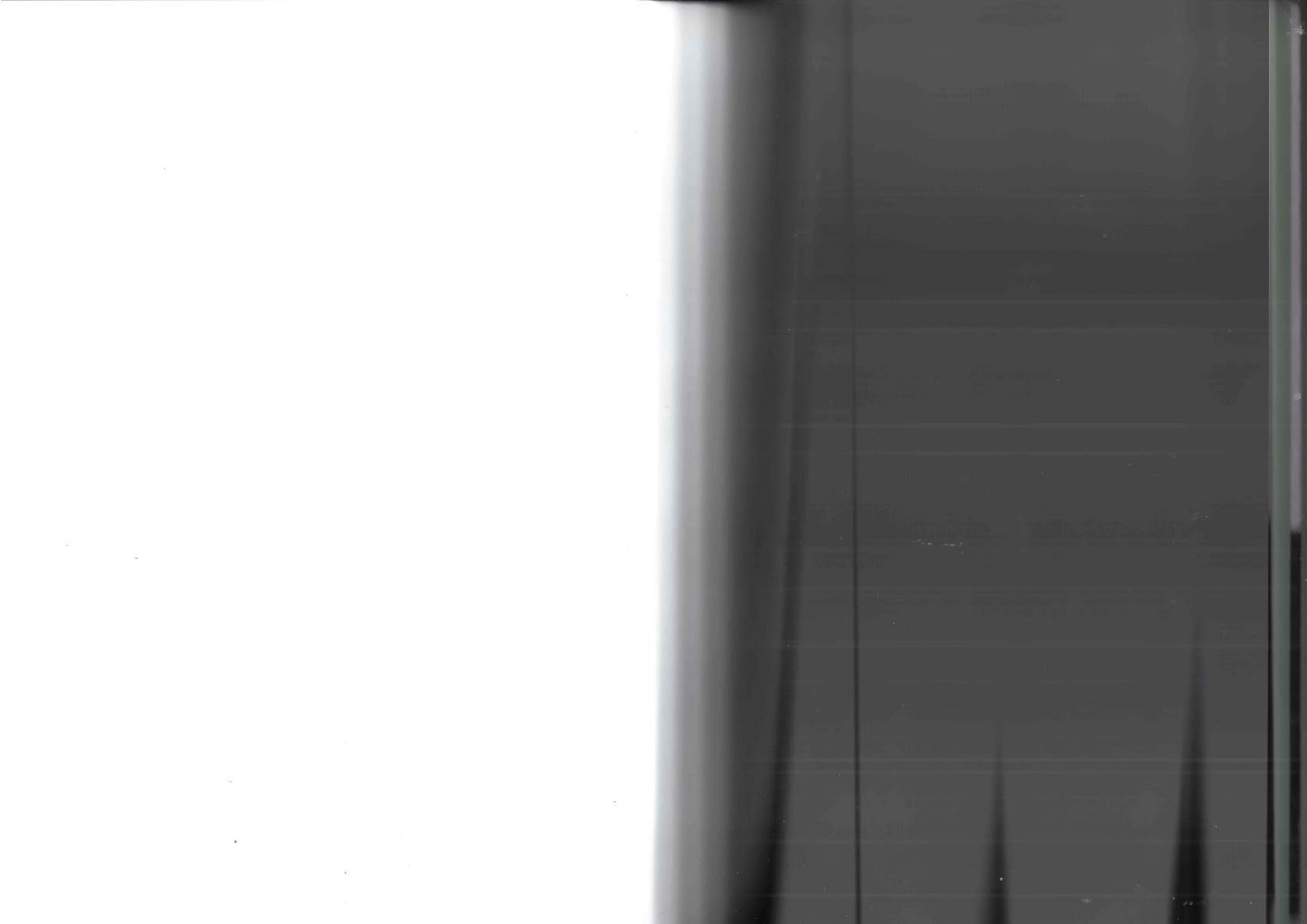
Tanto em seu *Memorandum*, como nos dois artigos publicados, ao tratar de explicar a preponderância de homossexuais nos rituais menos canônicos da Bahia — isto é, nos candomblés de caboclo, por oposição aos cultos nagô —, não é apenas do sexo feminino que Landes está falando, mas de um princípio de feminilidade, requisito necessário para incorporar os deuses. De fato, a predominância de *país* num subgrupo do universo religioso no qual as *mães* predominavam, colocava um impasse para os dados de sua pesquisa e não é de admirar assim que, antes de escrever *A cidade das mulheres*, ela tenha tido que dar conta da cidadela dos homens. Segundo dados de Édison Carneiro, citados por ela, no subgrupo nagô havia vinte mães e apenas três países; no subgrupo caboclo, a proporção se invertia: 10 mães para 34 países-de-santo.²³ Landes não estava, é claro, tratando da questão de gênero, ainda que possamos ler essa questão na sua abordagem: no contexto da época, era das relações entre os sexos do que se tratava. Assim, no seu texto, os homossexuais "desejam ser mulheres", seu "estilo feminino" é estereotipado — "dengoso": são, enfim, uma "anomalia sexual". A tipologia assim construída está em perfeita consonância com a definição dos rituais nagô como os mais puros, e dos rituais de caboclo como produtos "híbridos", sobre o que parecia haver a concordância da maioria dos pesquisadores das religiões africanas na época, à exceção do fato de que, ao colocar as mulheres no topo e os homens na base, Landes invertia a classificação simbólica da relação masculino/feminina da sociedade na qual esses cultos se inscreviam. Assim, o princípio feminino — ainda que parte dele corporificado em homens — é que dominaria o conjunto do campo das religiões afro-brasileiras na Bahia, com a marginalização do princípio masculino.²⁴

Foi contra essa inversão que Arthur Ramos se manifestou em sua crítica ao trabalho de Landes: deixando de lado a retórica inicial do texto no qual tentava desqualificar de antemão a pesquisa que ia discutir, o ponto principal dele é repor a classificação no seu lugar.²⁵ Na sua crítica, Ramos parece, de fato, mais preocupado com a feminização do negro do que com a feminização dos cultos. Baseando-se em Herskovits, para a África, e no seu próprio trabalho, para a Bahia, exclama: "É o homem que domina a cena." Citando Édison Carneiro como um de seus "colaboradores", refere o livro dele sobre os negros bantos, mas insiste em que os casos de homossexualismo lá citados são "desvios sexuais *individuais*".²⁶ Ramos não menciona a distinção nagô/caboclo que estava na base da análise de Landes, e o que é interessante é que em sua crítica chama a atenção para o fato de que tudo se passava "como se os homens quizessem imitar as sacerdotizas negras, para gozarem das suas prerrogativas", parecendo explicitar que era a mimetização das mães, feita pelos pais, o principal ponto de sua recusa à análise de Landes.²⁷

A inversão da relação entre o princípio masculino e o princípio feminino, operada no livro de Landes, recobre, assim, uma série de outras inversões mais sutis, parte dessa história — como a ameaça que poderia representar o aparecimento de uma pesquisadora cujo trabalho parecia estar mais em consonância com o do "pai" dos estudos das relações raciais do que o de seu autoproclamado discípulo.²⁸ E expressa, também, outra inversão importante, tanto nas relações sociais mais amplas da sociedade brasileira, como nas relações internas ao campo de estudos que se estava constituindo na época. Arthur Ramos tinha iniciado suas pesquisas a respeito da situação do negro no país como médico psicanalista e depois derivara para as ciências sociais. Como consequência, seus primeiros estudos empíricos são estudos psicológicos e seus estudos subsequentes são estudos históricos, nos quais compila estudos anteriores ou realizados por outros. O trabalho de campo era um componente pequeno na sua bagagem de pesquisa.²⁹ Por sua situação privilegiada no Rio de Janeiro, no interior de uma rede de relações que atava o trabalho intelectual ao trabalho político, obteve uma posição também privilegiada como interlocutor de pesquisadores estrangeiros que para aqui vinham; seus livros foram traduzidos para o

inglês, depois para o francês, e ele terminou sua carreira como alto funcionário da Unesco. Édison Carneiro tinha iniciado sua carreira como jornalista e escritor *free lancer*, devendo a Arthur Ramos a publicação de suas primeiras obras a respeito da situação do negro na Bahia. Nunca obteve qualquer posição na Universidade, seu trabalho mais importante tendo se desenrolado no âmbito dos grupos que estudavam o folclore do país. A correspondência trocada entre ambos, pouco antes de Édison Carneiro se transferir para o Rio de Janeiro, mostra uma assimetria na relação: o jovem mulato baiano procurando o apoio do professor de medicina, branco, já consagrado. Sua produção, no entanto, parecia ser importante para o professor, na medida em que trazia dados etnográficos de um cenário local do qual este estava afastado, mantendo também acesa a atuação política regional e, nela, a importância do nome de Ramos para essa atuação. Em duas ocasiões essa assimetria tornou-se patente: quando Ramos criticou, numa resenha, um livro publicado pelo pai de Édison Carneiro e quando Carneiro pretendeu ocupar o lugar que Arthur Ramos deixara vago na Faculdade Nacional de Filosofia. Tanto no caso dele como no de Heloisa, também candidata à vaga, a pretensão foi recusada pela Faculdade.³⁰

Tal assimetria parecia ameaçada pela parceria intelectual e amorosa estabelecida entre Édison Carneiro e Ruth Landes. A despeito de ser mulher, Landes era uma pesquisadora norte-americana que contava com o apoio da Universidade de Columbia e que, retornando a Nova Iorque, estaria fora do círculo de relações nos quais a palavra de Arthur Ramos tinha peso. No Brasil, sua primeira fonte de apoio tinha sido Dona Heloisa, diretora do Museu Nacional, interlocutora da Universidade de Columbia na promoção da vinda de pesquisadores americanos ao país e que se constituía no primeiro pólo do desenvolvimento da antropologia no país — o segundo, sendo a cadeira de Antropologia e Etnologia da Faculdade Nacional de Filosofia, criada em 1939, sob a responsabilidade de Ramos. Vale a pena observar que, sob a orientação de Dona Heloisa, tanto as pesquisas feitas por pesquisadores nacionais, quanto aquelas levadas a efeito pelos pesquisadores que vinham de Columbia eram pesquisas que diziam respeito às sociedades indígenas — a pesquisa de Ruth Landes tendo sido uma exceção. Por outro lado, a



maioria das pesquisas ligadas à cadeira de Arthur Ramos eram pesquisas a respeito das relações raciais.³¹

O fato de que cada um deles tenha tentado a sorte no terreno do outro parece mostrar que ambos concordavam em que esses eram os dois aspectos mais importantes da antropologia no país, na época — os estudos indígenas e os estudos sobre o negro.³² O campo estava, assim, disposto para o conflito entre Ruth Landes e Arthur Ramos: o que Edison Carneiro chamou de “orgulho e vaidade” de Ramos ao comentar seu artigo de 1942 era, de fato, uma ferrenha defesa dos limites de fronteiras sociais, disciplinares e de um campo de estudos específico.³³

Quanto a Melville Herskovits (1895-1963), ele representava no campo norte-americano o que Arthur Ramos representava no campo brasileiro do estudo das relações raciais e, como vimos, estava pessoalmente interessado na orientação da pesquisa coordenada por Gunnar Myrdal.³⁴ A oposição de Landes à posição de Herskovits é paradigmática — ao passo que ele lutava para impor sua visão sobre as “sobrevivências africanas” nas comunidades de negros americanos, Landes mostrava em seu livro que as relações sociais baianas eram uma adaptação local de tais tradições, ponto defendido também por Donald Pierson.³⁵ O debate de Herskovits com Frazier, aliás o único pesquisador norte-americano negro a ter feito parte do grupo que veio ao Brasil na época (e, não por acaso, o único dos pesquisadores sobre a situação do negro brasileiro que não se tornou ogã de nenhum terreiro na Bahia) já sugeria essa separação de perspectivas. Sugeria também que a disputa em andamento no cenário norte-americano estendia-se ao Brasil: ao escrever *The Negro Family in Bahia, Brazil* [A família negra na Bahia, Brasil], Frazier citava os estudiosos brasileiros “canônicos” (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro), mas dizia que apenas dois norte-americanos haviam contribuído para esses estudos: Donald Pierson e Ruth Landes. Recolocando o ponto principal da pesquisa de Landes (“A vasta maioria das sacerdotisas Nagô são mulheres porque, conforme a tradição, apenas elas são elegíveis para prestar serviço às divindades africanas.”) ele reforça também outro ponto da pesquisa dela: “O candomblé, no entanto, não é apenas um centro de culto e de festas religiosas; é também o centro da vida social da vizinhança na

qual está localizado.”³⁶ Infelizmente, esta linha de análise não foi desenvolvida por nenhum dos pesquisadores posteriores, que preferiram se deter na influência ou não de “traços” africanos na cultura familiar dos negros brasileiros.³⁷

Em seu comentário, publicado no número seguinte da revista, Herskovits não apenas discorda da posição geral de Frazier — num tom, aliás, em tudo semelhante ao da resenha que fez poucos anos depois do livro de Landes, aí também enfatizando as falhas “metodológicas”, isto é, a ausência de conhecimento sobre as origens africanas da pesquisa — como explicita que estivera na Bahia no ano anterior e pode assim identificar uma das personagens mencionada por Frazier, uma moça orfã que vivia com primos. O exemplo escolhido torna-se, então, o “caso” do debate. Diz Herskovits:

Numa cidade do tamanho da Bahia, não é difícil reconhecer descrições de indivíduos, ainda que eles sejam tratados anonimamente. (...) Se existe outra família na Bahia que, superficialmente, seja mais aculturada à maneira européia de vida e, ao mesmo tempo, mais devotada às práticas africanas de culto, seria difícil encontrá-la.³⁸

E prossegue, acrescentando dados às informações de Frazier que mostrariam a importância das sobrevivências africanas no caso da moça. Em sua resposta, começando por dizer que estava pouco preocupado com a existência de sobrevivências africanas, nos Estados Unidos ou no Brasil, Frazier retoma o exemplo da moça:

O professor Herskovits acredita ter identificado a moça cuja genealogia apresentei em meu artigo e contradiz minha afirmação de que ela conhecia apenas algumas palavras africanas, que havia aprendido no candomblé. Depois de voltar às minhas notas, descobri que ele não identificara a moça, embora eu tenha registro da moça que ele menciona.

E continua, depois de citar o parágrafo acima sobre a aculturação superficial da família, contradizendo a descrição de Herskovits:

Visitei essa família quase todos os dias e vim a conhecer seus integrantes muito bem. Sabia a respeito dos altares que “eram

cuidadosamente escondidos dos visitantes”. Sabia também que a “esposa”, que tem sangue misto, foi originalmente possuída por um deus indígena e que as pessoas diziam que ela era louca; mas que seu “marido”, quando a convidou a viver “maritalmente” com ele, a convenceu de que havia sido um deus africano [que a possuía]. Além disso, seu marido, que é negro e nada sabe sobre seus pais, não recebeu seu conhecimento sobre a tradição e as habilidades africanas dos pais. Esses e outros fatos que citei foram conferidos com os dados da Dra. Ruth Landes, que passou mais de um ano no Brasil e que tinha um íntimo conhecimento dessa família.³⁹

Citei longamente esse exemplo porque creio que, além de evidenciar a disputa em torno de *objetos* (e as figuras femininas eram objetos privilegiados) de pesquisa — a julgar pela historieta, eram poucos e bem conhecidos — ele mostra, não só como o “caso” brasileiro começava a ser crucial para a disputa de orientações teóricas que se travava no campo norte-americano, mas também quais eram as afinidades de Landes nesse campo. Creio que essas afinidades, explicitadas também por seus casos de amor com negros, primeiro na Universidade de Fisk, depois na Bahia, merecem mais atenção como parte da explicação de seu longo período de desemprego do que o ataque por parte de Ramos e Herskovits.⁴⁰ Isto é, que Landes foi “racializada”, por assim dizer, no contexto da antropologia norte-americana da época e que sua trajetória se aproxima, assim, muito mais da de Zora Neale Hurston do que da de suas outras colegas brancas, herdeiras da tradição boasiana.⁴¹ Que os ataques, velados ou não, de Ramos e Herskovits contribuíram para isso, não resta dúvida — e Landes era agudamente consciente disso —, mas o contexto norte-americano dessa história não pode ser minimizado.⁴² Nesse contexto é interessante lembrar que Hurston, uma aluna negra de Boas, que depois se tornou romancista, foi assistente de pesquisa de Herskovits, que dizia sobre ela numa carta de 1927, depois de vê-la cantando *spirituals*: “(sua) maneira de falar, suas expressões — em suma, seu comportamento motor — (eram) o que se poderia chamar *tipicamente negros*. (Esses movimentos tinham se) mantido como um padrão de comportamento aprendido através da imitação e do exemplo com os escravos africanos originalmente trazidos para cá”.⁴³

Mas a posição de Herskovits no campo de estudos afro-americanos, apesar de influente, não era dominante: a Carnegie Corporation chegou a considerar seu nome para fazer a pesquisa que redundaria em *An American Dilemma*; com a escolha de Myrdal para chefiar a equipe, a ele foi assignada a tarefa de escrever um relatório a respeito da influência africana sobre os negros americanos — que resultou em *The Myth of the Negro Past* (1941) [*O mito do passado dos negros*]. Ao fazer a resenha desse livro, Frazier se perguntava se, ao dizer que “o problema do negro é psicológico — que padrões africanos de pensar impedem a aculturação completa do negro — tanto quanto econômico e sociológico, não está ele dizendo que existem barreiras ainda mais fundamentais entre os brancos e os negros do que as que são geralmente reconhecidas?” — crítica que poderia ter sido feita a Arthur Ramos em 1934, no auge de suas análises freudianas. A recepção ao livro por boa parte dos estudiosos da questão, parece ter deixado Herskovits numa posição isolada e, quando Arthur Ramos começou a planejar o que seria a influente pesquisa da Unesco sobre relações raciais no Brasil, foi Frazier, e não Herskovits, o convidado para a primeira reunião preparatória, em 1949, o que talvez sinalize a mudança de rumo na orientação de Ramos.⁴⁴

Fosse como fosse, a reviravolta na análise das religiões de origem africana tinha começado: ainda que seu livro tenha sido posterior ao fenômeno Carmen Miranda, do qual, aliás, ela foi testemunha,⁴⁵ Ruth Landes foi a primeira pesquisadora a, explicitamente, feminizar os cultos afro-brasileiros. A *baiana*, é claro, não foi criação sua, mas a revolta que essa explicitação causou em alguns círculos brasileiros sugere que, antes de se transformar em símbolo, ela era uma realidade intratável. Quão intratável será demonstrado através da expulsão de sua representação, inanimada, no palco de uma feira internacional, e de sua aceitação, animada, no palco de outra: negra no primeiro caso, branca no segundo. Quando o livro de Landes foi finalmente publicado no Brasil, mais de vinte anos depois da pesquisa, a figura da capa era uma baiana já estilizada e inteiramente incorporada à iconografia nacional — a escolha do capista parecia óbvia, obviedade da qual só escapamos recorrendo à história de sua constituição em símbolo.

O MISTÉRIO DOS ORIXÁS E DAS BONECAS

Em 1940, Portugal preparou o que seria a última exposição de um império colonial, a Exposição Histórica do Mundo Português, para celebrar dois centenários — o oitavo de sua fundação (1140) e o terceiro da recuperação de sua independência (1640). Não vem ao caso historiar aqui o que foi essa grandiosa festa em pleno início da Segunda Guerra Mundial: ela é apenas o pano de fundo de uma história mais particular à qual empresta, no entanto, todo o peso histórico que as histórias particulares costumam ter.⁴⁶

Como parte da história do mundo português, o Brasil foi convidado a participar e, por uma coincidência bem sublinhada na Exposição, o chefe do Estado brasileiro também se intitulava “Criador do Estado Novo”, assim como seu equivalente português. O coordenador dos trabalhos preparativos de sua participação foi um general — Francisco José Pinto — e o Brasil se fez representar, afinal, no Pavilhão Brasileiro, com objetos, fotografias e quadros que mostravam a sua pujança no setor de edição de livros, da imprensa, da viação e geografia, da saúde e assistência, e da arte — conforme a ordem de listagem dos “stands” no catálogo da exposição. Na entrada, um imenso painel de quarenta metros de comprimento por quatro metros de altura mostrava a dimensão que se queria dar dessa pujança.⁴⁷

Como parte dos preparativos para a participação do país na Exposição, a então diretora do Museu Nacional, Heloisa Alberto Torres, foi convidada a organizar uma “exposição etnográfica” que faria parte das coleções enviadas do Brasil.⁴⁸ Dona Heloisa passou boa parte do ano de 1939 encomendando peças para a Exposição, conforme se pode ver em sua correspondência, guardada no Museu Nacional. Entre elas, 14 bonecas de 70 centímetros de altura, “apresentando traços característicos de diferentes tipos antropológicos negros da Bahia e vestidas com a indumentária típica dos diferentes orixás que as mães de santo encarnam nas festas religiosas” e “12 orixás, de 25 centímetros de altura, esculpidos em madeira, representando diferentes deuses africanos” — entre eles, um São Jorge.⁴⁹

Os mediadores dessa compra foram Édison Carneiro e Ruth Landes, que encomendaram as bonecas às mães e filhas-de-santo em Salvador. Heloisa pode ter tido a idéia de incluir as bonecas na Exposição ao ver as que Landes levou para o Rio de Janeiro, ao sair da Bahia.⁵⁰

Segundo os jornais de Lisboa, a “exposição etnográfica” estava no segundo andar do Pavilhão do Brasil no dia da abertura:

No andar superior há um cinema, de proporções harmoniosas, e uma série de mostruários que dizem respeito à agricultura, à pesca, *aos costumes, e utensílios afro-brasileiros*, e aos autóctones. (...) Aqui, a jangada nordestina; além, a rede do caboclo, em palha de cores variegadas, mais longe as frechas envenenadas de curare são, entre outros, elementos de viva curiosidade que, no seu mistério trágico, ou na sua poesia rural, nos dão uma imagem do Brasil portentoso. (*Diário de Lisboa*, 20 jul. 1940.)

Esse “mistério” certamente desagradou os responsáveis oficiais pelo evento: no seu catálogo, há um seco parágrafo que, ao mencionar a exposição de fotografias da arquitetura no Brasil, no andar superior, esclarece: “No recinto destinado a esta última, figurou anteriormente a exposição etnográfica do Museu Nacional.”⁵¹ Ponto final do que se sabe até agora a respeito dessa exclusão.⁵²

Cinco ou seis anos depois, no âmbito de uma disputa pela direção do Museu Nacional, ao contestar os atos da diretora, que julgava lesivos aos interesses da instituição e da nação, o geólogo Othon Leonardos, explicitando aquela exclusão, escreveu que “os mostruários enviados por Dona Heloisa a Lisboa chegaram a ser arrumados no pavilhão brasileiro, mas não foram exibidos ao público porque a Comissão julgou deprimente apresentar o Brasil como um país de negros e macumbas”.⁵³ A resposta de Dona Heloisa, em sua defesa, foi direta:

Há um ponto que merece réplica, acima de todos: o Museu Nacional, solicitado a apresentar aspectos etnográficos da população brasileira, não poderia, a bem da verdade científica, esconder o elemento negro da nossa população, elemento a

que tanto deve o país. (...) O negro existe, tem sido explorado, trabalha, contribuindo de modo decisivo para o progresso do país e tem que aparecer em qualquer certame que envolva aspecto científico antropológico onde quer que o Brasil se faça representar.⁵⁴

Sem pretender esgotar as várias possibilidades de análise que esta história apresenta, parece que parte da resposta sobre a razão pela qual as bonecas e os orixás foram excluídos da Exposição se encontra num contexto anterior a ela, que foi a Exposição Colonial do Porto, em 1934. Esta parece ter sido uma espécie de ensaio geral da exposição mais ambiciosa de 1940, mas, dedicada apenas ao mundo colonial, trouxe para o cenário português — como, aliás, todas as outras exposições coloniais contemporâneas — exemplares vivos das colônias, isto é, representantes das culturas nativas em seu suposto (recriado) habitat natural. Os jornais portugueses noticiaram o evento com fartas descrições dos “belos tipos de beleza negra”, da “plenitude exuberante das formas, que anima com seu exotismo a exposição” etc. — e todas as matérias jornalísticas, sucintas no texto, eram ricas em material fotográfico sobre aquelas “belezas”, todas peladas.⁵⁵ Numa clave mais sóbria, e sem pensar ainda nas subseqüentes aventuras do turismo sexual pelas terras exóticas, típicas do final de século vinte, seria possível indagar como coexistiam, no imaginário imperial, as imagens do *negro* preguiçoso, não empreendedor, e da *negra* exemplar de beleza desejável? Isto é, como raça e gênero se conjugavam, ou se separavam, nesse imaginário.

Em todo o caso, ao olhar essas imagens expostas pelo jornalismo de Lisboa e do Porto, em 1934, parece evidente porque as bonecas e os orixás não poderiam ser expostos na vitrine do Brasil, que a antropologia organizara em 1940: seria admitir uma volta simbólica ao estatuto de colônia, quando o tom geral que se imprimiu à exposição das coisas brasileiras foi o do progresso, da indústria, da civilização — todas, obviamente, resultado do engenho do branco, que não se queria contaminado por seu passado, mesmo que ele fosse relegado ao estatuto de patrimônio cultural.⁵⁶ A releitura desse patrimônio, feita pela mesma época, vai atenuar o seu impacto negativo na nossa sociedade ao enfatizar seu lado feminino.

CONTRAPONTO: CARMEN MIRANDA E A POLÍTICA CULTURAL DA ÉPOCA

Quase contemporânea da Exposição realizada em Lisboa, foi a New York World Fair, inaugurada em abril de 1939. “Com o título de ‘The world of tomorrow’ [‘O mundo de amanhã’], a Feira funcionava como um gigantesco showroom para os mais recentes prodígios tecnológicos americanos. Terminada a visita, o visitante, ainda aturdido com as inacreditáveis máquinas que vira, recebia um botão com os dizeres ‘I have seen the future’ [‘Eu vi o futuro’].”⁵⁷ Este era um cenário inteiramente diferente daquele montado em Portugal, voltado para suas conquistas gloriosas do passado, e o contraponto imperial contemporâneo a um império que se desintegrava: espécie de profecia, no interregno da Segunda Guerra, sobre o mundo pós-guerra, e de enterro de um passado europeu que ainda parecia persistir. O pavilhão brasileiro na Feira, ao contrário da pesada arquitetura tradicional levada para Portugal, era arrojado, como diz Mendonça: entre os colaboradores de Le Corbusier, “estavam os brasileiros Oscar Niemeyer e Lúcio Costa, autores do projeto do pavilhão”.⁵⁸

Neste cenário, uma terceira personagem faz sua aparição: não se tratava de uma antropóloga, mas sim do que viria a se tornar um ícone cultural: vestida com as roupas típicas da baiana, uma portuguesa irrompia na cena midiática norte-americana com a força do que se convencionou chamar de “a Brazilian bombshell”.

Contristado com o fato de a Feira estar atraindo multidões, em prejuízo dos shows da Broadway, um empresário norte-americano levou a “pequena notável” para um teatro de lá. Repetindo o êxito do exotismo africano feminino em terras portuguesas, Carmen Miranda encheu os teatros norte-americanos, “atraindo multidões ao show *The Streets of Paris* [As ruas de Paris]”.⁵⁹ Há várias fotos de época mostrando Carmen Miranda, que também cantou durante a Feira, fazendo propaganda do nosso café no pavilhão do Brasil — sem sua indumentária típica, mas com o turbante que usaria a partir daí em quase todas as ocasiões em que se deixou fotografar.⁶⁰

Não vem ao caso historiar aqui a trajetória da cantora Carmen Miranda (1909-1955), ou rediscutir se ela foi ou não uma

"invenção" da Política de Boa Vizinhança do presidente Roosevelt. Como nos outros dois exemplos aqui tratados, Carmen Miranda foi vista como uma imagem do Brasil que se queria branco, ainda que incorporando símbolos "negros". Muito antes de a imagem de "Mamma África" da Bahia ser consagrada como estereótipo do Brasil para consumo exterior, seu figurino fazia sucesso na central de difusão dos mitos contemporâneos: Hollywood. O figurino por ela incorporado — talvez o primeiro sucesso de marketing do Brasil — e que depois serviria para aprisioná-la no estereótipo da baiana, transbordava de seu manequim para as vitrines e anúncios de jornal.⁶¹ A fortuna crítica de sua carreira no exterior tinha um contraponto de desprezo nacional que evoca explicitamente a crítica recebida pelas antropólogas apresentadas anteriormente: seja na frieza com que seu show de volta ao Brasil foi recebido no Cassino da Urca, seja no comentário de um jornalista da *Folha da Noite*, quando de sua volta ao país: "Então é assim que o Brasil brilha nos Estados Unidos: com uma portuguesa cantando sambas negróides de mau estilo?"⁶² Se o contexto interno de sua produção era o da disputa entre "baianos" e cariocas pela precedência na invenção do samba — ritmo que ela ajudaria a promover como uma marca do Brasil no cenário internacional —, o contexto externo de sua recepção era o das relações dos Estados Unidos com a América Latina durante a guerra, e em ambos a questão racial era dominante. Fazia parte daquela disputa interna a atribuição de negritude e de todos os sinais diacríticos — culinários e outros — que a acompanham, aos baianos, descendentes de africanos que viviam no Rio de Janeiro, e que reclamavam a primazia na produção do samba: ver em Mendonça vários exemplos dessas disputas nas letras dos sambas interpretados por Carmen Miranda.⁶³ Quanto ao contexto internacional, a criação, em 1940, de uma agência, o Office of the Coordinator of Inter-American Affairs, ou CIAA, chefiada por Nelson Rockefeller, encarregada de centralizar as atividades norte-americanas relacionadas à América Latina, sinalizava a importância que passava a ser dada ao continente na época.⁶⁴ Evocando os termos da carta de Othon Leonardos sobre a Exposição preparada por Dona Heloisa, um representante da CIAA no Brasil escreveu, ao recusar expor o trabalho de uma fotógrafa norte-americana: "Há muito mais

no Brasil que saculejos de negros, negros no carnaval, instituições religiosas e bricabraque." Em outro memorando, observa-se: "Atualmente o DIP se recusa a autorizar filmes mostrando muitas pessoas negras, temendo que os Estados Unidos possam ter a impressão errada de que os negros predominam sobre os brancos." Não obstante essas precauções, uma pesquisa feita entre os norte-americanos em 1940, mostrou que o termo preferido para caracterizar os latino americanos era *dark skinned* (de pele escura) — e os termos que se seguiam eram adjetivos como "explosivos", "emocionais", "religiosos" etc.⁶⁵ Nesse contexto, compreende-se que tenha sido uma carioca importada, branca, a escolhida para vestir o traje típico da negra baiana e para cantar músicas como *Boneca de piche* ou *O que é que a baiana tem*: a ambiguidade de um país que se queria branco, e era visto como negro, aí se corporificava de maneira aceitável. Mas a ambivalência não passava despercebida. Pouco tempo depois da morte de Carmen Miranda, em 1955, um jornalista ainda escrevia no *Diário de Notícias*: "No exterior, graças ao samba, somos julgados uma nação de primitivos, de mestiços sensuais, em cujo meio só imperam os remexos da concupiscência carnavalesca e só florescem as fazendas de café."⁶⁶

Diferentemente das autoras tratadas antes, a cantora Carmen Miranda *corporificou* um traço do que depois se convencionou chamar de identidade nacional — a herança africana do país — mas, de maneira análoga à delas, expôs uma relação, nunca explicitada, entre categorias socialmente dominadas em nossa sociedade. Se as relações entre brancos e negros foram sempre vistas aqui como uma relação de dominação, do mesmo modo que as relações entre homens e mulheres, essas mulheres, ao aderirem, de certa forma, ao universo negro — em sendo brancas e, implicitamente, parte do grupo dominante —, inverteram essas tipologias dominantes na medida em que tentaram, ou foram bem-sucedidas em, mostrar, expor, representar, o avesso delas. Assim, é o negro feminizado — a baiana ou a mulata — que acabará por se tornar um símbolo aceitável do país.

Isto é, ao referendarem, por assim dizer, a isonomia entre os dominados no sistema de classificação de nossa sociedade, essas mulheres de certo modo traíram o essencialismo de sexo e de raça, recebendo uma espécie de máscara negra sobre suas

peles brancas — ao mesmo tempo que contribuíam para colar uma espécie de máscara feminina sobre a pele negra de seus sujeitos. Com uma diferença. As duas antropólogas estavam tentando expor as negras baianas como produto original do país, mas por elas produzidas — artefatos culturais dos quais podiam se pensar autoras; a cantora estava tentando se expor, apesar de branca, como baiana, isto é, fazendo uma paródia da paródia que os norte-americanos faziam do país e da região, bem como parodiando, nos seus excessos, o *star system* americano, era ela própria o artefato, a mimese da baiana. Uma teve sucesso em sua empreitada, ainda que como *artefato de guerra*, como diz Ana Rita Mendonça, não as outras duas.

Depois de um longo percurso por exemplos que mostram como a construção do “outro” pela antropologia está sujeita a desmentidos de seus “objetos”, o antropólogo Michael Taussig observa: “Apenas na religião e na magia podemos encontrar economias de significados e práticas de dispêndio, equivalentes [à mercadoria], nas quais um objeto, seja uma mercadoria ou um fetiche, transborde seu referente e banhe as partes que o compõem com uma aura inefável.”⁶⁷

A aura que desde sua invenção cerca, transbordando dele, o objeto Carmen Miranda parece assim apropriada para iluminar situações mais sutis, ou mais dissimuladas, nas quais a relação entre raça e gênero pôde se apresentar entre nós. Certamente não por acaso essas situações se localizaram tanto no mundo fantasmagórico da produção de mercadorias culturais como no mundo dos fetiches da produção de sentidos religiosos.

O ESPARTILHO DE MINHA AVÓ LINHAGENS FEMININAS NA ANTROPOLOGIA

Le droit français est stupide: pourquoi veut-on que j'hérite le
corset de ma grand-mère?

[O direito francês é estúpido: porque se quer que eu herde o
espartilho de minha avó?]

(Marcel Mauss, lembrado por D. Paulme)

A TRADIÇÃO ANTROPOLÓGICA & A CRÍTICA FEMINISTA

Há mais de vinte anos, olhando livros que não podia comprar numa livraria de Ann Arbor, a coletânea de Peggy Golde — e particularmente o artigo de Ruth Landes, autora que eu também só tinha descoberto nos Estados Unidos — chamou minha atenção pela novidade. *Women in the Field* [*Mulheres em campo* — tradução de Heloisa Buarque de Almeida], no entanto, estava confortavelmente situada no contexto da discussão feminista em andamento na sociedade norte-americana dos anos 70, e a reivindicação de participação no debate por parte das antropólogas parecia muito natural.

Lendo hoje a coletânea de artigos reunidos na revista *Critique of Anthropology*, que se originou de uma conferência e de um curso na Universidade de Michigan, a sensação é a mesma, só que agora se trata de reivindicar a pertinência de certas autoras esquecidas ao novo cânone da antropologia norte-americana. Ambas as coletâneas foram constituídas como *resposta*: o livro de Peggy Golde parecia ser uma resposta à coletânea organizada por Jungmans e Gutkind, para mostrar que as mulheres também faziam trabalho de campo;

os artigos reunidos em *Critique of Anthropology* eram uma resposta explícita à coletânea organizada por James Clifford e G. Marcus, para mostrar que as mulheres também "escrevem a cultura".¹ Tratava-se, em ambos os casos, de apontar uma cesura no discurso dominante da antropologia: no primeiro caso, um "esquecimento" da contribuição feita por antropólogas às pesquisas de campo; no segundo, um "apagamento" dos nomes de antropólogas da história da disciplina nos Estados Unidos.² A distinção entre os dois termos não é sem consequências: Peggy Golde estava reagindo ao que julgava ser uma injustiça; Ruth Behar, ao que parecia a ela e às outras colaboradoras da revista uma marginalização proposital. O debate sobre as relações difíceis entre o feminismo e a antropologia não é, assim, apenas uma atualização das lutas feministas da década de 70 pela conquista de direitos iguais: trata-se agora de pôr em questão a própria tradição da disciplina, constituída como um corpo canônico (masculino) de textos, cuja autoridade e precedência vem sendo assegurada através do ensino há algumas gerações.³

A perspectiva de uma das críticas à coletânea de Clifford e Marcus é paradigmática também da importância que a imagem, ou as imagens, perpetuadas pela aceitação desse corpo canônico, e sua discussão, tem na antropologia contemporânea. Analisando a capa do livro, bel hooks observou que ela escondia "o rosto de uma mulher morena/negra atrás do título, representando graficamente o encobrimento que é a marca de muito da informação no seu interior." Observou também que o livro representava apenas uma maneira de os acadêmicos brancos "assegurarem posições de poder e autoridade de modo a manter as estruturas de dominação baseadas em raça, gênero e classe".⁴ Mesmo sem ter lido essa crítica, minha reação ao uso que a capista de *História das ciências sociais no Brasil* fez de uma das fotografias que enviei para ilustrar meu artigo foi semelhante: a foto foi recortada de modo a dar lugar ao título do volume, entre o aperto de mão de Lévi-Strauss e Egon Schaden, em seu reencontro em São Paulo em 1985, dessa forma apagando a imagem de Eunice Durham, que estava entre os dois.⁵

Gênero e linguagem (escrita, visual, gestual) são, então, dois termos quase indissociáveis na produção antropológica contemporânea: uma linguagem inocente das suas implicações

(de gênero, entre outras, reclamadas muito antes, como as de nacionalidade ou de classe) ou a pretensão à neutralidade de gênero (dos sujeitos e objetos de pesquisa) foram modalidades de exercer a antropologia denunciadas quase ao mesmo tempo, ainda que nem sempre pelos mesmos locutores. Locutores que tampouco tinham, ou têm, a mesma intenção. No caso da longa discussão sobre a perda da inocência da linguagem antropológica, trata-se de redefinir o modo de atuação dos antropólogos (com perdão do plural masculino); no caso das discussões feministas que desembocaram nas teorias de gênero, quando relacionadas à antropologia, trata-se de pôr em questão a própria tradição disciplinar da qual esse modo teria emergido, o que tem implicações para o primeiro caso quando, por exemplo, se reivindica a "prioridade" de algumas pesquisadoras na inovação do texto antropológico.⁶ Mas a locução, também aí, depende tanto dos ares do tempo, que permeiam essa produção de modo geral, ainda que de maneira vaga em alguns casos, como das tradições nacionais da disciplina. Procurando por alguns artigos de Audrey Richards para preparar este texto, fiquei surpresa ao ler um comentário seu de 1967, que soava estranhamente familiar: lembrei então que o mesmo tema, o da comparação entre as tradições antropológicas francesa e inglesa, tinha sido retomado por Mary Douglas mais adiante. Um exame mais detalhado sobre as datas de publicação, mostrava, no entanto, que, se os artigos eram contemporâneos, a discussão era bem mais antiga.⁷ O terreno da discussão eram as pesquisas feitas por franceses e ingleses na África e, segundo Richards,

começara muito anos antes, quando Griaule⁸ e seus alunos começaram a publicar relatos da cosmologia dos Dogon com sua mitologia, simbolismo e conceitos metafísicos muito elaborados e sua ênfase em categorias numéricas e na sua classificação dos fenômenos naturais, grupos sociais e trocas de presentes. Essas idéias foram descritas como formando um sistema. Dieterlen usa aqui a frase "um sistema lógico, coerente" e a expressão "sistema lógico autônomo" também aparece nas contribuições francesas. Os etnógrafos ingleses não apresentaram cosmologias tão elaboradas e consistentes, mesmo depois de terem feito longos e intensivos estudos de povos africanos específicos. Isso é o resultado de um acidente histórico, do fato de que a expansão colonial dos franceses ocorreu em alguns lugares da África e a dos ingleses em outros?

Richards responderá analisando os estereótipos nacionais, sobre os quais Mary Douglas também escreveu parágrafos irônicos, mas concluindo que o resultado devia-se às diferentes tradições de pesquisa de campo: os ingleses prestariam mais atenção ao que os informantes dizem do que aos seus textos, "restringindo seu estudo de rituais aos aspectos que tenham relação com a estrutura social, isto é, como se pensa que eles expressam ou reforçam a coesão do grupo, as relações sociais ou as hierarquias de status e como eles simbolizam ou encontram soluções aceitáveis para conflitos estruturais". Mary Douglas concorda, mas, paradoxalmente, tentará reclamar *Pale Fox*, a Raposa Pálida, o irmão que caiu em desgraça na cosmologia Dogon, mas que tem o domínio da verdade e é o oráculo consultado na previsão do futuro, como emblema para a antropologia inglesa.

Podemos, assim, colocar a antropologia britânica sob uma nova luz. Aparentemente tão concreta, tão prática, tão interessada em temas realistas — passamos agora a ser aliados dos surrealistas, de um lado, e da Raposa Pálida dos Dogon de outro. Porque nós também temos um interesse em olhar por detrás da cortina das aparências. Todo o nosso interesse explícito em política e parentesco é um interesse pelo maquinário que projeta sombras na parede. O campo no qual nossos esforços tem sido mais bem sucedidos é na tentativa de desvendar os determinantes sociais da cosmologia.

Mary Douglas começara com uma pergunta — “O que saberíamos dos Nuer se eles estivessem no Sudão francês — e dos Dogon se eles estivessem às margens do Nilo?” — que ecoava a observação do único norte-americano presente à conferência referida por Audrey Richards, o antropólogo R. L. Gray, que sugerira que M. Fortes armasse sua tenda entre os Dogon e que Germaine Dieterlen se mudasse para os Tallensi.⁹

Por que essa discussão sobre as modalidades (ou os estilos, como quer Roberto Cardoso de Oliveira) nacionais de praticar a antropologia é relevante para uma discussão sobre a presença/ausência de antropólogas do corpo teórico canônico da disciplina? Tanto porque sugere que a auto-reflexão, reclamada como ponto alto da antropologia contemporânea, é matéria de debate há algum tempo,¹⁰ quanto para refletirmos sobre as tradições antropológicas nas quais estão

presentes, ou ausentes, os atuais debates a respeito dessa questão. Se existe, como veremos, uma clara reivindicação de linhagens femininas por parte de antropólogas norte-americanas e inglesas (que embora não o perguntem explicitamente, deixam implícita a questão “o que saberíamos das mulheres nativas se os antropólogos tivessem sido todos homens?”), o mesmo não acontece com as antropólogas francesas. Gostaria de sugerir que a comparação empreendida por Audrey Richards e Mary Douglas nos anos 60 é também uma espécie de metáfora para o questionamento feminista à tradição antropológica inglesa e norte-americana, por um lado, e à francesa, por outro. No primeiro caso, as feministas que iniciaram o debate, como boas anglo-saxãs, parecem estar à procura dos determinantes sociais da ausência de nomes de antropólogas no panteão da disciplina, mostrando, também, que elas sempre estiveram presentes na sua história. No segundo, as antropólogas francesas parecem não estar interessadas em “desrespeitar os símbolos”, caminho que Mary Douglas julga necessário para chegar ao tipo de verdade que interessa à antropologia (britânica), acreditando, talvez, como os Dogon, que *la parole est parfois synonyme d'action*¹¹ [às vezes a palavra é sinônimo de ação].

ESPOSAS, CELIBATÁRIAS E LATAS DE MARMELADA

Na sua introdução ao número de *Critique of Anthropology* que venho citando, Ruth Behar fala da discussão a respeito de se existiria ou não uma etnografia “feminista” e cita dois pólos do debate: para uma autora, uma etnografia feminista seria impossível, já que a política feminista, sensível aos contextos de dominação, é incompatível com a premissa básica da etnografia, que é que o produto de pesquisa pertence sempre ao pesquisador, mesmo que influenciado pelos informantes. Para outra, tal etnografia é possível, ainda que sem grande inovação estilística, dado que as antropólogas profissionais se adequaram aos cânones tradicionais da literatura antropológica para escapar à comparação com as esposas de antropólogos, cuja tradição seria a de produzirem trabalhos

mais literários e mais populares. A primeira posição é a de Judith Stacey, a segunda, de Lila Abu-Lughod: ambas curiosamente publicaram um artigo com o mesmo título, no mesmo ano, exemplificando uma convergência de interesses das feministas pela questão da etnografia.¹² Numa publicação mais recente sobre o trabalho de campo, avaliando a atuação das antropólogas, Diane Bell distingue um “conjunto de contribuições intrigantes” de esposas de antropólogos, “frequentemente sem treinamento”, da contribuição das antropólogas profissionais que foram ao campo com seus maridos e lembra, no primeiro caso, Mary Smith, Elizabeth Fernea e Margery Wolf e, no segundo, Daisy Dwyer, Catherine Berndt, Yolanda Murphy e Barbara Anderson, mostrando como, em ambos os casos, as autoras focalizaram com sucesso os dilemas do encontro cultural. Pat Caplan sugere que existe uma continuidade entre o trabalho das esposas de antropólogos, como o de Mary Smith e Elizabeth Fernea, e o das antropólogas profissionais, como Daisy Dwyer, no sentido de que, quando um casal faz pesquisa na mesma região, “é frequentemente a mulher que adota o modo anedótico, o homem adotando o modo explicativo”. “Mas o que é interessante é que quando as mulheres se utilizaram de uma abordagem que levava em conta a experiência na escrita etnográfica, boa parte dela foi desqualificada como “auto-indulgência”; agora que isso está sendo feito pelos homens, é chamado de “experimental”.¹³

Tal comparação é curiosa, porque chama a atenção para um tema que poucas vezes vi tratado no campo da história da antropologia, mas que era um implícito comum no âmbito das pesquisas feitas por casais de pesquisadores, em geral estrangeiros, no Brasil nas décadas de 30 a 50: isto é, era comum a designação de “a esposa de” para as pesquisadoras que acompanhavam seus maridos.¹⁴ A esposa de Lévi-Strauss, a esposa de Donald Pierson, a esposa de Melville Herskovits, a esposa de Maybury-Lewis, a esposa de Charles Wagley, a esposa de Robert Murphy etc. Ainda que todas tenham tido papel destacado como auxiliares de pesquisa de seus maridos, nenhuma delas, que eu saiba, publicou qualquer trabalho de estilo mais “popular” ou “literário”, e, nessa lista, as duas que publicaram, o fizeram com seus maridos (Melville e Frances Herskovits e Yolanda e Robert Murphy), ou sozinha (Dina Lévi-Strauss). Talvez esse estigma de a “esposa de” como

produtora de uma espécie de antropologia de segunda mão seja um caso de preconceito intragênero — ou uma pista para começarmos a entender as diferenças entre a tradição francesa, por um lado, e as tradições britânica e norte-americana de pesquisa, por outro. Ruth Behar cita, quase com desprezo, o exemplo de *Nisa*, de Marjorie Shostak, e podemos acrescentar o de Edith Turner, que escreveu as suas memórias do período em que fez pesquisa na África com Victor Turner, o de Laura Bohanan, que escreveu sob o pseudônimo de Elenore Smith Bowen, ou o de Mary Smith, ambas relatando experiências que tiveram quando estavam no campo acompanhando os maridos como parceiras profissionais — mas não lembra nenhum casal francês.¹⁵ Não tive oportunidade de ler o trabalho citado de Rosemary Firth “From Wife to Anthropologist” [“De esposa a antropóloga”], mas um encontro textual fortuito revelou algo a respeito do que chamei antes de preconceito intragênero: ao copiar um texto da *American Ethnologist*, fiquei interessada numa *reply to Rosemary Firth* que aparecia ao lado. Nela, a antropóloga Carol Laderman responde à resenha de seu livro dirigindo-se à resenhista como *Lady Firth* durante todo o decorrer do texto. O que poderia parecer mais uma troca de farpas entre antropólogos ingleses e norte-americanos, comum na literatura, transforma-se aqui numa sutil indicação de que uma antropóloga *profissional* ressentia-se da crítica da *esposa* de um antropólogo — Sir Raymond Firth...¹⁶

Se esposas pareciam ser anátema para as antropólogas profissionais, as antropólogas que se aventuravam a exercer a profissão sem a proteção de um marido pareciam ser anátema para os antropólogos já estabelecidos:¹⁷ na mesma época em que a maioria das antropólogas fizeram pesquisa de campo com seus maridos, Ruth Landes (1908-1995) veio para o Brasil sozinha e seu caso parece exemplar. Além das resenhas negativas que recebeu de um dos grandes especialistas no campo do estudo das religiões africanas, Melville Herskovits, foi também atacada por outro, o brasileiro Arthur Ramos, na sua reputação, o que parece ter atrasado sua carreira profissional durante muitos anos.¹⁸ É importante lembrar, nesse contexto, que o trabalho de Landes era sobre a “supremacia” das mulheres nos cultos afro-brasileiros da Bahia, o seu tendo sido um dos primeiros, senão o primeiro, trabalho a chamar a atenção para a presença de homossexuais nesses cultos.

A censura pública e privada que ela sofreu sugere que a relação entre gênero e raça não era bem-vinda no campo dos estudos afro-brasileiros dos anos 30. A noção de violência simbólica de Pierre Bourdieu caberia bem aqui: de fato, Ruth Landes usou essa noção ao escrever numa carta que a atitude daqueles senhores era uma espécie de *symbolic rape*.

Bem mais sutis, mas não menos significativas da atribuição de um papel “feminino” (no sentido de doméstico, caseiro), a essas personagens eram as referências às antropólogas que tivessem se destacado na profissão, feitas nas homenagens prestadas a elas há alguns anos. Na coletânea organizada por Jean La Fontaine para homenagear Audrey Richards, por exemplo, uma das histórias lembradas por ela era de como Audrey, como diretora do East African Institute of Social Research (hoje Makerere), reagira à tentativa do cozinheiro do Instituto de enfiar a cabeça da esposa numa lata de marmelada (*It's all right; it's a seven pound tin*).¹⁹ No número especial do *Journal of Anthropological Research* dedicado a homenagear Hortense Powdermaker, as reminiscências de seu jovem colega Gerald Berreman evocavam vestidos de gala e galãs atenciosos, em histórias divertidas mas, não obstante, caseiras. Era provavelmente a esse tipo de implícitos que Audrey Richards se referia quando se queixava de que o fato de trabalhar com “nutrição” fazia com que seus colegas (masculinos) a vissem menos como uma colega de estatuto igual e mais como uma mulher trabalhando com assuntos de mulher.²⁰

Seguindo uma tendência das profissionais da época, muitas dessas precursoras nunca se casaram: Audrey deixou uma frase interessante sobre o assunto (“Muitas de nós tinham a sensação de que éramos um grupo devotado especial, que não se casaria porque tínhamos coisas mais importantes a fazer. Havia até a sensação de que uma moça que noivasse já estava quase deixando cair.”); algumas parecem ter desejado casar-se (como a irmã de Camilla declarou que ela gostaria); outras perceberam que, se o fizessem, abririam mão de uma independência que, na época, não parecia ser compatível com o casamento (Hortense Powdermaker respondeu ao gracejo de um colega dizendo: “Oh, você me conhece — sempre a amante e nunca a noiva.”).²¹ Devoção parece ser uma palavra-chave para definir algumas dessas mulheres de cujas biografias se tem notícia: Camilla Wedgwood, que nunca escreveu sua

própria tese, passou cinco anos infernais editando as notas de campo de um colega defunto que se tornara uma celebridade em pequenos círculos antropológicos; a própria Audrey foi uma devotada “tia”, e guardiã, das filhas de Malinowski — e elas mais tarde declararam que preferiam que ele tivesse se casado com Audrey depois da morte da mãe do que com a pintora mexicana que publicou seu diário. E todas elas, quando professoras, são lembradas pela devoção que demonstravam a seus alunos, e umas poucas, como Elsie Clews Parsons, pela devoção a sua disciplina, que ela ajudou a constituir com suas generosas contribuições financeiras.²²

Nenhuma delas ocupou uma cadeira de antropologia que lhes permitisse formar alunos, ou uma tradição de pesquisa.²³ O mais comum foi terem sido professoras em escolas de moças, nas tradições inglesa e norte-americana dos *colleges* femininos — no que ajudaram a constituir uma “massa crítica” de estudantes que ocupariam lugares na universidade na geração seguinte.²⁴ Mas todas escreveram muito sobre suas experiências de pesquisa, e todas essas qualidades juntas — a devoção ao ensino, o registro de suas experiências, o exemplo de sua atuação administrativa — fizeram com que elas fossem reconhecidas, nas duas gerações seguintes, como fundadoras de linhagens femininas na antropologia.

PAPA FRANZ, BRONIO E LA SCEUR DES MASQUES

A literatura antropológica é pródiga no anedotário sobre a receptividade de Bronislaw Malinowski e Franz Boas a alunas mulheres. Pelo menos duas de suas alunas menos famosas deixaram registro de que, não fosse por seu estímulo, não teriam feito carreira na antropologia. Hortense Powdermaker (1896-1970) fora para Londres depois de uma experiência na organização de trabalhadores sindicalizados em Nova Iorque e se integrara ao seminário de Malinowski. Quando ele lhe disse que era o momento de escolher uma área para seu doutorado, ela respondeu que estava estudando *just for fun*, o que parece não ter lhe agradado e, tendo de escolher entre abandonar os seminários na London School of Economics,

ou fazer uma tese de doutorado, Hortense se decidiu pela segunda opção. Ruth Bunzel (1898 -1990) era secretária de Boas em Columbia e quando, num certo verão em que todos iriam para o campo fazer pesquisa, ela ponderou que não teria nada a fazer na ausência deles, Boas teria dito: então você vai fazer pesquisa.²⁵

As linhagens norte-americanas parecem mais complicadas de entender do que a inglesa, dadas as divisões internas que se seguiram à morte de Boas, em 1942, e ao grande número de departamentos de antropologia que foram fundados desde essa época. Não obstante, há um evidente esforço por parte das antropólogas contemporâneas de reivindicar uma tradição para seu trabalho seja a partir da recuperação para a antropologia de algumas escritoras de ficção — duas, pelo menos, alunas de Boas —, seja pelas lembranças sobre a importância do exemplo de algumas dessas predecessoras (na docência ou na pesquisa, ou em ambas), seja, ainda, pela recuperação de certas áreas de pesquisa nas quais as antropólogas teriam tido um papel preeminente.²⁶ Mas, com certeza, duas outras alunas de Boas representam bem o papel de *founding mothers* na antropologia norte-americana: a julgamos pelo número de publicações dedicadas à vida e à obra de Ruth Benedict (1887-1948) e Margaret Mead (1901-1978), há uma certa unanimidade a respeito de sua importância no cenário antropológico dos Estados Unidos. Além das biografias escritas sobre elas, ambas foram as únicas antropólogas a merecerem atenção na já longa série (no seu oitavo volume) da coleção dirigida por George Stocking, *The History of Anthropology*, e Ruth Benedict foi a personagem mais bem tratada no livro de Geertz *Works and Lives*²⁷ [As obras e as vidas]. Não obstante, nenhuma das duas obteve o lugar que merecia na Universidade: como alguém já observou, Mead foi “desterrada” para o Museu de História Natural — além de ter sido publicamente atacada em sua reputação profissional —, e Benedict, embora tenha presidido a Associação Americana de Antropologia em 1947-1948, só se tornou *full professor* de Columbia ao final de uma carreira docente de 26 anos, dois meses antes de morrer.²⁸

No caso da Inglaterra, o número de departamentos (e de antropólogos) era menor e parece haver uma definição mais nítida das filiações femininas: escrevendo sobre Audrey

Richards (1899-1984), Marilyn Strathern vai estabelecendo os laços que a ligaram a outras antropólogas conhecidas da geração seguinte — e a alguns antropólogos mais conhecidos de sua própria geração, como Raymond Firth e Edmond Leach. Phyllis Kaberry, que foi sua assistente de pesquisa, Jean La Fontaine, que também presidiu a Royal Anthropological Society, como Audrey, que foi sua primeira presidente, a própria Marilyn, também sua assistente de pesquisa, e Henrietta Moore, que continua a trabalhar com a questão da nutrição que interessava a Audrey. E antes dela, Mary Douglas, outra de suas pesquisadoras. “Tudo isso [escreve Shirley Ardener] ilumina uma intrincada rede de relações que juntava a comunidade dos antropólogos sociais ingleses nos anos 40 e 50 e um pouco depois”.²⁹ Audrey e Phyllis Kaberry (1910-1977) dedicaram seus livros a Malinowski — Kaberry tendo sido ainda responsável pela coleta e edição dos textos dele a respeito da mudança cultural.³⁰ Phyllis Kaberry escreveu pelo menos duas monografias sobre a situação da mulher em sociedades “primitivas”; Audrey Richards levou mais de vinte anos para escrever a sua.³¹ Mas os três livros já estavam publicados quando Evans-Pritchard publicou o seu *The position of women in primitive societies and in our own*³² [A situação das mulheres nas sociedades primitivas e na nossa], belíssimo exemplar da visão que um dos nativos mais importantes do campo da antropologia inglesa tinha sobre as relações entre homens e mulheres em sua própria sociedade. (Na bibliografia, Kaberry é citada, mas não Audrey Richards.) Para ele, o preço que a “mulher inglesa moderna” pagava ao abandonar a situação que ocupava na sociedade tradicional — segundo ele, muito semelhante na Inglaterra pré-industrial e nas sociedades primitivas contemporâneas — era a “a impossibilidade de casar-se, os desajustamentos psicológicos na vida familiar que, na ausência de laços de parentesco efetivos, tem uma carga emocional muito pesada; a incerteza de status, com a confusão e fricção que acarreta; o tédio, e assim por diante”. Outros problemas que as mulheres “primitivas” tenham, “oferecem compensações de que nossas próprias mulheres não mais podem usufruir”.

As mulheres modernas pagavam também outros preços: uma de suas biografias cita carta de Audrey a Malinowski, de quem ela tinha sido aluna e era boa amiga, queixando-se de

que Evans-Pritchard recebia cem libras a mais do que ela na London School of Economics e que tinha uma carga docente mais leve do que a sua. E talvez tenha sido preciso ser muito teimosa para impor seu próprio modo de ser nesse campo masculino. A mesma biógrafa (Jo Gladstone) cita outra carta de Audrey a Malinowski, então seu orientador, que lhe recomendava ser menos delicada e menos tímida:

Bronio, dear, I can't help my ladylike style, unexaggerated I mean. My drives were culturally determined before I met you. I can't stop the ladylike way now, so you must bear with it. What you gain in one side you loose in another. So you must tell me what you want done and I must do it according to my own "style" as you call it. I only muddle things when I try half your style and half mine.

[Bronio, meu caro, não posso evitar o estilo senhora, quero dizer, sem exagêros. Meus impulsos foram culturalmente determinados antes que eu o conhecesse. Não posso parar com os modos de senhora agora e, portanto, você deve aguentá-los. O que se perde de um lado, ganha-se de outro. Assim, você me diz o que quer que eu faça e eu o farei de acordo com o meu próprio "estilo", como você o chama. Apenas confundo as coisas quando tento metade de seu estilo e metade do meu.]³³

As linhagens femininas são definidas tanto academicamente quanto miticamente: Marilyn Strathern pôde utilizar os dados e as relações de A. I. Richards ao escrever *Kinship at the Core* (1981) [*O núcleo do parentesco*], um estudo sobre as famílias de Elmdom, no contexto de uma pesquisa coletiva iniciada por Audrey e E. Leach em 1962. Nancy Lutkehaus tornou-se a neta mítica de Camilla Wedgwood: estudando a sociedade que ela pesquisara (os Manam da Melanésia), recebeu o mesmo nome que Camilla recebera cerca de cinquenta anos antes.³⁴

Mas, na Inglaterra como nos Estados Unidos, nenhuma das alunas de *papa* Franz ou de Bronio alcançaram a sua reputação acadêmica, *pace* a popularidade de Margaret Mead, aliás, usada contra ela — e as linhagens antropológicas classicamente reconstituídas nos manuais continuam tranquilamente a tratá-las como figuras secundárias no cenário institucional — e teórico — da disciplina. No caso da Inglaterra, posições secundárias também no sentido de estarem fora do

centro do império: a julgar pelo exemplo de Audrey Richards, Phyllis Kaberry e Camilla Wedgwood, às mulheres de sua geração coube um papel importante, ainda por ser analisado, na montagem dos aparatos educacionais e/ou assistenciais nas colônias britânicas.³⁵

No caso da França, por comparação com a Inglaterra e os Estados Unidos, há um grande silêncio a respeito de possíveis linhagens femininas na literatura antropológica. As filhas de Simone de Beauvoir, tão eloquentes em reclamá-las em outros campos — a psicanálise, a teoria literária — aqui se calam. Também não parece ter havido lá, como no mundo anglo-saxão, uma tradição de "esposas de" — ainda que os casamentos endogâmicos à disciplina não sejam raros, são raramente tematizados no âmbito profissional.

Contrastando com a "feminização" da disciplina nos Estados Unidos — e neste sentido aproximando-se mais do caso inglês — na França as posições ocupadas por mulheres pesquisadoras tinham sido reduzidas entre o início e o final da década de 70.³⁶ Foi também nessa década, provavelmente devido ao impacto do movimento feminista, que mais se tratou do assunto no terreno da antropologia: um número especial do *Cahiers d'Études Africaines*, em 1977, contando apenas com a colaboração de mulheres; uma coletânea de textos em homenagem a Germaine Dieterlen, em 1978; um número especial de *L'Homme* ("Les catégories de sexe en anthropologie sociale") ["As categorias de sexo na antropologia social"] em 1979; e, no mesmo ano, um outro número especial do *Cahiers d'Études Africaines* dedicado a Denise Paulme.

Foi também nos anos 70 que Nicole-Claude Mathieu publicou uma influente crítica à oposição que depois se tornaria famosa na literatura feminista, expressa na fórmula homem : cultura :: mulher : natureza; tratava-se, ironicamente, de um comentário a respeito do artigo de Edwin Ardener incluído na coletânea de textos reunidos em homenagem a Audrey Richards.³⁷

O artigo de Mathieu é contemporâneo do de Sherry Ortner que, curiosamente, mas sem citá-lo, toma o partido mais canhestramente defendido por Edwin Ardener no seu. Criticando a idéia (de Ardener, que aqui está em ampla companhia) de que as mulheres etnólogas compreenderiam

melhor as mulheres nativas, ela se pergunta como conciliar esta idéia com outra: a de que "as mulheres etnólogas tem o mesmo modo de formalização que o conjunto dos homens. Talvez não sejam mulheres?"³⁸ Sua crítica principal, que será depois retomada com toda a força do argumento por Marilyn Strathern em *The Gender of the Gift* [O gênero do dom], é que pensar a respeito dos sexos como categorias reificadas leva inevitavelmente a conceder um primado à biologia nos modelos etnológicos: "Poderíamos dizer, afinal, que o homem é biologicamente cultural..."

Mathieu cita, de passagem, dois exemplos interessantes que põem em questão toda essa nossa discussão sobre linhagens "femininas" (como se fosse possível tratar de feminina sem tratar de masculino e vice-versa): um vem da experiência de campo de Reo Fortune entre os Dobu, outro da pesquisa de Margaret Mead em Samoa. Mathieu nota que Fortune parece ter se encontrado "em situação de mulher", já que entre os Dobu um homem não é viril sem magia amorosa e já que o antropólogo não obteve a composição secreta dos filtros amorosos... A situação inversa — antropólogas sendo vistas "como homens" pelos nativos das sociedades que estudam sendo a mais comumente registrada.

Margaret Mead, por sua vez, notou que, apesar de o Inglês Pidgin ser interdito às mulheres em Samoa, ela ouviu algumas falando o dialeto fluentemente (o que era explicado pelos homens como resultado de possessão), como também ouviu meninas pequenas falando a língua que tinham aprendido com os irmãos. Aqui convém reter não só a informação de que é impossível viver uma cultura sem vivê-la integralmente, isto é, sem ter um conhecimento, ainda que incompleto, das várias linguagens operando nela, como também a de que os agentes dela são rápidos em recodificar comportamentos aparentemente transgressores (as mulheres samoanas estariam possuídas por um velho trabalhador, já que o Pidgin era uma língua que os homens utilizavam quando iam trabalhar fora).

Esta breve digressão sobre o debate natureza/cultura e o papel importante que o texto de Mathieu teve na inspiração de outros trabalhos antropológicos posteriores, embora sirva de sinalização para a necessidade de contextualizar a

reivindicação contemporânea de antepassadas ilustres — isto é, que nas três "culturas" antropológicas aqui rapidamente visitadas masculino e feminino têm significados e conotações diferentes, que não podem ser subsumidos na rubrica "ocidental" — também sugere que, embora aparentemente não preocupadas em se legitimar através da legitimação de predecessoras, as antropólogas francesas não estavam tão alheias ao debate feminista que se passava alhures como antes parecia. De fato, as homenagens feitas a duas de suas pioneiras, Denise Paulme e Germaine Dieterlen, parecem mostrar bem isso.

O primeiro número da primeira revista sobre a história da antropologia publicada na França — *Gradhiva, Revue d'Histoire et des Archives de l'Anthropologie*³⁹ — em 1986, abria com um artigo de Denise Paulme no qual, na segunda linha, ela diz: "Meu marido e eu tínhamos conhecido o senhor Bruly Bouabré dez anos antes [de 1968] em Abidjan, quando partíamos para uma missão etnográfica no Beté." Em 1977, Denise Paulme fizera uma breve lembrança do início de sua carreira, em 1934, quando, por sugestão de Marcel Mauss, oferecera seus serviços ao Museu do Trocadéro e fora encarregada de registrar o conjunto de peças provenientes da África Ocidental que tinha ido para a exposição colonial de 1931. Graças a uma bolsa da Fundação Rockefeller, compartilhada com Deborah Lifchitz, e ao apoio de Mauss, Rivet e Lévy-Bruhl, no ano seguinte Denise juntou-se à terceira "missão Griaule" na África. O espírito da missão fica bem claro na descrição com que ela encerra suas lembranças:

O achado de que mais me orgulho é o tronco de árvore, medindo um metro e quarenta, esculpido à imagem de um homem (obra frequentemente reproduzida depois) e sobre o qual os habitantes da aldeia só puderam nos dizer que ele já estava lá quando seus ancestrais chegaram. A estátua estava plantada verticalmente; somente a cabeça saía da terra e servia de estaca para amarrar os cavalos. Quando pedi para vê-la mais de perto, os assistentes recusaram-se a tocá-la: "Isto não nos diz respeito". Não se opuseram, entretanto a que nós a desenterássemos com a ajuda de nossos canivetes. Não sei como conseguimos, nem como resolvemos o problema do transporte até o acampamento, mas não esqueci nossa emoção à vista do que era uma obra prima. Pensando bem, os cinquenta mil francos da bolsa não tinham sido mal empregados.⁴⁰

Dois anos depois de publicado esse texto, Denise Paulme foi objeto de uma homenagem, num número especial dos *Cahiers d'Études Africaines* que levava o título "Gens et paroles d'Afrique" ["Pessoas e palavras da África"]. Em sua introdução, Pierre Alexandre, observando que ela tinha sido uma das pioneiras da pesquisa de campo na França, faz várias alusões às características de Denise: "você nos levou a esquecer os conformismos acadêmicos ou pseudocientíficos"; "pus a carreta na frente dos bois ao evocar a docente antes da pesquisadora"; "para escapar ao risco de incorrer numa demonstração de sua ironia socrática"; "mas você dá pouca atenção ao jargão"; "uma vagabundagem mental que você nunca encorajou". Em sua própria auto-avaliação, Denise (nascida em 1909) relembra sua iniciação na antropologia e suas várias experiências de pesquisa.⁴¹ Tendo se casado em 1937 com André Schaeffner, ilustre especialista em música, e com quem compartilhou as experiências de campo, Denise lembra que, na primeira pesquisa que fez depois da Segunda Guerra, que deu origem ao livro *Gens du riz* [Os arroteiros], ele entrevistava os homens e ela as mulheres. Ao voltarem ao campo, dois anos depois, ela diz que sua pesquisa foi facilitada porque, como diziam os seus informantes, "nós éramos um casal e nossos interlocutores não tinham de tratar com um celibatário que teria ameaçado a paz de seus lares".⁴²

Denise foi uma das fundadoras da pesquisa institucional sobre a África: de acordo com o *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* [Dicionário de Etnologia e Antropologia], ela foi assistente no Museu de História Natural, encarregada do Departamento da África Negra no Museu do Homem, diretora de estudos na École Pratique des Hautes Études, onde ajudou a criar o Centro de Estudos Africanos, e uma das fundadoras dos *Cahiers d'Études Africaines*.⁴³

Germaine Dieterlen (nascida em 1903) também começou sua carreira no Trocadéro e participando de uma das missões de Marcel Griaule, tendo trabalhado com os Dogon desde 1938 e publicado em 1965, após a morte de Griaule, seu trabalho conjunto com ele (*Le renard pâle*) [A raposa pálida]. Dieterlen trabalhou no CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) e na École Pratique des Hautes Études, além de ter colaborado com o Instituto de Estudos Africanos britânico.

O pouco que sabemos das antropólogas francesas dessa geração sugere que, se iniciaram suas carreiras com a benção de Marcel Mauss, seus primeiros trabalhos foram realizados sob a orientação de Marcel Griaule (1898-1956) que cumpriu, na França, um papel equivalente ao de Malinowski na Inglaterra e ao de Boas nos Estados Unidos, tendo ocupado a primeira cadeira de antropologia na Sorbonne, em 1943, e tendo sido o responsável por várias expedições à África, expedições nas quais se firmaria a tradição de trabalho de campo na antropologia francesa. Apesar de ter morrido cedo, aos 58 anos, Griaule foi o iniciador da outra linhagem da antropologia francesa, talvez menos conhecida e menos prestigiada do que a do americanismo, herdada por Lévi-Strauss e que, como ele, também deixou antropólogas na sua sucessão. Diferentemente dos casos de Boas e Malinowski, no entanto, a sua era uma linhagem *maudite*, na expressão de Jean Rouch, ao lembrar os tempos de guerra.

Lá [em Dakar] também reencontrei Paul Rivet, numa escala entre a América central e o governo provisório de Argel; ele me encorajou a trabalhar "minha tese", marcando encontro comigo no Museu do Homem, depois da guerra, mas me fazendo entender que haveria contas a acertar com Griaule e com aqueles que tinham ficado na Paris ocupada...

Só revi Rivet, Griaule e Dieterlen no natal de 1944, durante uma rápida licença. E os dados já estavam lançados, os africanistas estavam divididos em dois, os radicais ficando com Rivet no Museu do Homem e os dissidentes na Sociedade de Geografia, com Griaule que, num uniforme de coronel da aeronáutica, carregava a pecha de ter sido nomeado professor da Sorbonne pelo governo de Vichy. Mas ele era o único titular de uma cadeira de etnografia na Sorbonne e foi com ele que me inscrevi para preparar a tese. Para dizer a verdade, durante aqueles poucos dias passados na neve da Alsácia, essas querelas de igrejinhas etnográficas me pareceram inteiramente idiotas e bem à imagem da França de então que, na sua imensa maioria, não estava preocupada com as aventuras guerreiras das quais nós éramos os ridículos heróis...

Lembrando seu retorno à África e suas filmagens, Jean Rouch descreve os funerais de Griaule, simuladamente enterado com grande pompa pelos Dogon, perto da barragem mandada construir por ele, "e onde um dia repousará o simulacro"

da *yasigine* Germaine Dieterlen. O *Sigui*, uma cerimônia que leva sete anos para se completar e se repete a cada sessenta anos, foi pesquisada por Griaule e Michel Leiris que, no entanto, nunca a presenciaram, e filmada em toda a sua sequência por Rouch. As *yasigine* são gêmeas do Renard pâle, as irmãs do *Sigui*, aquelas que têm o direito de fazerem parte da sociedade masculina das máscaras, e em 1966, as três mulheres que ocupavam esse posto na cerimônia do sétimo ano convidaram Germaine Dieterlen para ficar junto delas. Ela foi também reconhecida como "irmã" de Griaule pelos Dogon e pôde, assim, continuar com suas pesquisas. Como escreveu o chefe de máscaras Amadigné Dolo:

Nós não queremos que nossas mulheres entrem nas nossas cavernas das máscaras. Se Germaine Dieterlen pode entrar é porque dizemos "para nós, não se trata de uma mulher e sim de um homem. Ela fez todos os trabalhos de homem, e fez o *Sigui*. Ela é uma *yasigine*, irmã das máscaras". Ela é considerada como um homem e nós lhe faremos funerais de homem.⁴⁴

Se os africanistas estavam divididos em dois campos no pós-guerra, o tempo parece ter contribuído para reagrupá-los de novo: tanto Denise como Germaine figuram no *comité de direction* do *Cahiers d'Études Africaines*...

Toutes comptes faites, e sem maiores informações sobre a trajetória das antropólogas francesas, poderíamos pensar que, diferentemente da antropologia norte-americana e da antropologia britânica, nas quais a linhagem, isto é, a origem patrilinear desse grupo disciplinar marcou as origens de sua história, no caso da antropologia francesa a *casa*, como foi definida por Lévi-Strauss, permitiu que tanto homens como mulheres tivessem aí um lugar, mas que elas, especialmente, aí encontrassem um lugar preeminente.⁴⁵ Isso explicaria a ausência, quando comparada à situação americana ou inglesa, de uma reivindicação de predecessoras, já que elas são, nesse caso, reconhecidas explicitamente.⁴⁶ Não que determinantes sociais, como diria Mary Douglas, estivessem ausentes na inflexão masculina ou feminina que a disciplina tomou nesses países, mas a própria conformação da disciplina, que necessariamente leva em conta os ares culturais de sua origem, teria determinado a indeterminação de gênero, num caso, e sua forte determinação nos outros dois.

Mas as metáforas originárias do parentesco podem ser tão ilusórias para descrever as nativas da antropologia anglo-saxã, ou francesa, quanto as noções criadas por nossa disciplina, na Melanésia ou na África, têm sido para pensar sobre os nativos de outras partes do mundo. Tanto quanto seria pensar em Denise como *a esposa de*, ou em Germaine como *a irmã de* (e em Audrey como *a tia de*, ou a *mãe* evocada por Roger Sanjek, e em Margaret Mead como a eterna adolescente samoana etc.). A reivindicação dessas predecessoras independe, de certo modo, do que quer que elas tenham feito: sua re-inscrição (agora qualificada) no corpo canônico da disciplina expressa muito mais a nossa necessidade contemporânea do que retrata as suas trajetórias profissionais: é no cruzamento dessas trajetórias com as tradições disciplinares a que pertenciam, e na influência que sofreram dos povos que pesquisaram, que poderíamos começar a refletir sobre elas.

Ao reivindicar o personagem mítico mais famoso da antropologia francesa como patrono da antropologia britânica, Mary Douglas talvez estivesse sugerindo um *crossover* (tão na moda) deste tipo: porque não é possível pensar na contribuição importante de Marilyn Strathern para a teoria antropológica, e particularmente para os estudos de gênero, sem evocar seus predecessores franceses (especialmente Maurice Leenhardt e Marcel Mauss) ou suas predecessoras norte-americanas (especialmente Margaret Mead), na análise da região. Tampouco é possível entendê-la sem ter lido a reflexão contemporânea dos melanésios nativos, muitos deles profissionais da disciplina, a respeito das transformações da cultura (*kastom*), não só devidas à influência ocidental, mas derivadas também da dinâmica de trocas locais.⁴⁷

Talvez a raposa pálida (como o mana, o potlatch, o kula) seja, afinal, um símbolo tão poderoso, tão carregado de significados, para nós, por ter sido por nós investido desse poder, desse excesso de significados: como no conto de J. Cortázar ("O axolotl"), acabamos nos transformando naquilo que miramos de perto demais. Algo parecido está acontecendo hoje com a antropologia, que se "feminiza" à medida que as antropólogas aproximam seu olhar desse animal estranho (afinal, o que é um axolotl?⁴⁸) que é a sua própria disciplina. Quando Denise Paulme disse que os estudos sobre os Dogon

estavam revelando uma sociedade monstruosa, não era a dos seus etnólogos que ela descrevia?

EPÍLOGO

Voltando a Mauss (sempre preocupado em apontar a necessidade de estudo sobre as mulheres nas sociedades primitivas⁴⁹): o que ele queria dizer com a frase lembrada por Denise Paulme? Seria um modo brincalhão de dizer que, nas nossas sociedades, não mais devíamos investir as coisas de valores pessoais? Portanto, seria estúpido que os franceses se comportassem como Maoris... Ou quem sabe era uma metáfora: o espartilho de sua *avó* não deveria ser herdado por *ele*, já que não se tratava de *oloa* (propriedade masculina). Nunca saberemos, mas a frase é sugestiva para refletirmos sobre o que é que, afinal, estamos resgatando quando relembramos todas essas antepassadas e, de algum modo, tentamos colocá-las como ancestrais de nossa maneira de fazer antropologia.

Nessa rápida incursão na qual tentei mapear a importância, ou a importância advogada, de algumas antropólogas em três contextos nacionais de se fazer antropologia — e na qual há grandes e inevitáveis lacunas⁵⁰ — há também uma notável ausência. É cada vez mais difícil falar nas origens de nossa disciplina, no contexto das pesquisas contemporâneas sobre sua história, sem falar na “situação colonial” e, ainda que tenham ocupado uma posição subordinada na institucionalização da disciplina, na maioria dos casos, nossas avós tiveram um papel tão ou mais relevante do que nossos avôs na montagem do aparato de pesquisa que se seguiu à instalação dos poderes coloniais.⁵¹ Esta é uma história ainda por ser contada, mas já há bons indícios dela: nossas ancestrais inglesas e francesas participaram com o mesmo empenho que seus colegas contemporâneos nas agências que se espalharam pela África a partir dos anos 20; quanto às norte-americanas, sua atuação parece ter sido mais notável nas agências nacionais responsáveis pela sorte das populações nativas da América do Norte e, especialmente, nos vários museus regionais dedicados a recolher a sua cultura material.⁵²

Esta atuação deve ser qualificada com mais pesquisas, mas pelo menos duas sugestões podem ser feitas a esse respeito: Henrika Kuklick sugere que os acadêmicos que julgavam os projetos de pesquisa na África, encaminhados ao Colonial Social Science Research Council, “achavam que as pessoas talhadas para fazerem pesquisas a respeito de problemas práticos eram aquelas às quais faltava talento para fazerem contribuições teóricas à disciplina”.⁵³ E, como as reiteradas alusões ao papel materno de algumas antropólogas na África sugerem, talvez a ideologia evolucionista que a autora mostra ter sido tão importante na implantação do regime colonial no seu cotidiano tenha contribuído também para que houvesse a suposição de que as mulheres fossem mais adequadas para tratar desses povos num “estágio infantil” do que os homens.

Seja como for, se é impossível derivarmos atitudes de posições ocupadas, é possível pensar que, ao ocupar essas posições, as mulheres tanto se comportassem “como homens”, como o contrário. Compare-se a relutância de Audrey Richards em agir num estilo mais impositivo na sua pesquisa de campo, como lhe sugeria Malinowski, com sua bem-sucedida carreira no Instituto de Estudos Africanos. George Stocking, geralmente muito econômico no seu tratamento da trajetória das antropólogas inglesas, abre uma exceção para sugerir que o trabalho de pesquisa de Audrey entre os Bemba foi “exemplar” do tipo de pesquisa aplicada desejada pelos agentes coloniais. E lembra que Audrey Richards, Lucy Mair e Marjory Perham estiveram diretamente envolvidas na preparação do *African Survey* [Censo africano], de Lord Hailey, um “exemplo da emergente política de desenvolvimento colonial”; Audrey foi, também, escolhida como única representante da antropologia no Colonial Research Committee, chefiado por Hailey, em 1942.

Richards trabalhou junto com Hailey no planejamento da organização permanente da pesquisa colonial, encorajando-o a criar um conselho de pesquisa social unificado, com sub-comitês disciplinares, ao invés de uma série de comitês separados para cada disciplina. Quando o Colonial Social Science Research Council foi criado, em 1944, Richards era a representante da antropologia (embora a disciplina tivesse uma segunda voz

no secretário do Conselho, Raymond Firth, recomendado previamente por Hailey e MacDonald como "muito adequado" e "aceitável pela jovem escola de antropólogos").⁵⁴

Ou compare-se a atuação de Denise Paulme, na coleta de exemplares da cultura material dos povos que estudava, com a crítica, contemporânea e retrospectiva, de Michel Leiris. Numa entrevista em 1988, ele observava:

A idéia de que a antropologia tinha uma utilidade moral, num certo sentido, levava a acreditar, já que os fins justificam os meios, que havia certas situações nas quais era permitido fazer quase qualquer coisa para obter objetos que, uma vez instalados num museu parisiense, mostrariam a beleza dessas civilizações. (...) Olhando para trás, hoje, penso que algumas das coisas que fizemos estavam muito erradas já que privaram as pessoas de coisas às quais elas tinham apego sem, afinal, tirar grande proveito disso.⁵⁵

Ou a conhecida atitude de Margaret Mead ao chegar à Nova Guiné em 1932, com sua reiterada defesa dos povos nativos. Os "nativos" não gostavam de transportar carga e "não era possível obrigá-los", mas seu companheiro, Reo Fortune, percorreu as aldeias e descobriu os segredos "mais recônditos" que seus habitantes desejavam ocultar do governo. "E então lhes ordenou que viessem transportar a carga": foram precisos 250 homens para levar a tralha de pesquisa de que ambos se utilizariam em sua temporada de campo. Kuklick comenta que ela não se arrependeu de seu comportamento, ao avaliar a situação muitos anos depois, no artigo que escreveu para o livro de Peggy Golde.⁵⁶

Em suma, e discussões a respeito da possível contribuição antecipada das antropólogas à construção de um texto antropológico mais reflexivo à parte, o que a literatura disponível deixa transparecer é que os estilos de se fazer antropologia, em cada época e no interior de cada tradição, eram compartilhados por homens e mulheres. O que nos traz de volta à questão levantada antes: é possível viver uma cultura sem vivê-la integralmente (ou quase)? É possível aprender apenas a linguagem escolhida como aquela que deve ser a nossa dentre a teia de linguagens que nos habitam desde que nascemos numa determinada cultura?

Talvez seja isso, afinal, o que as nossas contemporâneas que se dedicam aos estudos de gênero aprenderam com algumas dessas nossas avós; talvez por isso a análise de Marilyn Strathern sobre gênero na Melanésia soe vagamente familiar a quem leu *Chisungu*, de Audrey Richards⁵⁷ e quem sabe é por isso que aquela figura de madeira desenterrada por Denise Paulme, e que ela descreveu como sendo a imagem de um homem, pareça tão adequada como uma metáfora do que estou tentando dizer aqui.

Isto é, o movimento do feminismo de abandonar as estratégias narrativas de vitimização, polarização e os essencialismos, em favor de enredos de posicionamento relacional,⁵⁸ foi acompanhado pelas narrativas antropológicas influenciadas pelo feminismo — e não só no caso de narrativas produzidas por antropólogas. Assim, talvez o esforço de começarmos a compreender a atuação contextualizada de algumas de nossas ilustres antepassadas nos ajude tanto, ou mais, do que a simples reivindicação de seus textos como exemplos feministas *avant-la-lettre*, na compreensão dos movimentos complexos e sutis de construção de gênero cultural, histórica e politicamente determinados nos quais nós (e não só os povos tradicionalmente pesquisados por nós) estamos envolvidas.⁵⁹

APRESENTAÇÃO

¹ Para a pesquisa como um todo, ver a Introdução de Corrêa, M. (Org.). *História da antropologia no Brasil* e "A Antropologia no Brasil" (1960-1980)", em Sergio Miceli (Org.). *História das ciências sociais*, v. 2.

² Conforme o uso do termo por Miguel Vale de Almeida, *Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal*.

³ BOURDIEU. Novas reflexões sobre a dominação masculina.

INTRODUÇÃO – A NATUREZA IMAGINÁRIA DO GÊNERO NA HISTÓRIA DA ANTROPOLOGIA

¹ SOARES; LUZ. *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, 1936-1939*, p.7. Agradeço a gentileza de Alba Zaluar em me passar sua cópia dessa publicação.

² MAUGUÉ. *Les dents agacées*.

³ ANDRADE; ALVARENGA. *Cartas*, p. 143. Ver LÉVI-STRAUSS. *Saudades do Brasil*, p. 130: "Uma epidemia de oftalmia purulenta, muito dolorosa, acometeu os índios durante nossa estada. Vários membros da expedição foram contaminados. Assistia-se a cenas desoladoras."

⁴ O vídeo faz parte do projeto mencionado na nota seguinte, sendo uma curta entrevista de Anne Marie Pessis com Dina Dreyfus em Paris, em 1988. Agradeço seu interesse e colaboração com o projeto. *Mariô* é Mario de Andrade.

⁵ Trata-se do Projeto História da Antropologia no Brasil (PHAB) que, desde 1984, venho desenvolvendo no Departamento de Antropologia da Unicamp, com o apoio da FAPESP, do CNPq, da FINEP e do FAEP-Unicamp e com a colaboração de várias turmas de alunos da graduação e da pós-graduação, aos quais agradeço o empenho e o interesse ao longo desses anos.

⁶ CANDIDO. *Transformação*; ARANTES. *Um departamento francês de ultramar*.

⁷ Ver CORRÊA. *História da antropologia no Brasil*. A extensa documentação doada ao Projeto por Donald Pierson está depositada no Arquivo Edgard Leuenroth da Unicamp.

⁸ POLLAK. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*.

⁹ MAYBURY-LEWIS. *O selvagem e o inocente*.

¹⁰ MAYBURY-LEWIS. *A sociedade xavante*, cap.VI.

¹¹ Ver a análise, à la Simone de Beauvoir, feita por Lévi-Strauss sobre o uso, entre os franceses, de a viúva de alguém incorporar o termo *veuve* a seu nome. (*O pensamento selvagem*, p. 224.)

¹² TURNER. *The Spirit and the Drum* – a Memoir of Africa, p. X/31, ênfase adicional. Comparar com a citação de Donna Haraway de um conto de Octavia Butler (trata-se da fala de uma personagem várias vezes operada para resolver problemas “biológicos”): “I suppose I could think of this as fieldwork, but how the hell do I get out of the field?” [“Suponho que poderia encarar isso como trabalho de campo mas como, diabos, saio do campo?”]. HARAWAY. *Primate Visions*. Gender, Race, and Nature in the World, p. 382.

¹³ Carta de 25 de setembro de 1989. O *American Heritage Dictionary* informa que o termo *girl Friday* foi cunhado por analogia ao de *man Friday*, “o devotado servo nativo de Robinson Crusoe”...

¹⁴ Carta de 6 de abril de 1986. LANDES. A Woman Anthropologist in Brazil. Sobre a experiência de Ruth Landes no Brasil, ver HEALEY. *Cadernos Pagu*, p. 153-200.

¹⁵ Talvez seja exagero, mas George e Alice Park concluíram que foi graças ao que chamam de “assassinato moral” de Arthur Ramos que Ruth Landes não obteve um emprego universitário nos dez anos seguintes e nenhuma posição profissional por mais dez anos, até ser contratada por uma universidade canadense em 1965. Ruth Schlossberg Landes. In: GACS; KHAN; MCINTYRE; WEINBERG (Ed.) *Women Anthropologists: Selected Biographies*.

¹⁶ LÉVI-STRAUSS. *L'identité*, p. 234.

¹⁷ WATSON. *American Ethnologist*, p. 619-631.

¹⁸ WOLF. *A Thrice-told Tale* - Feminism, Post-modernism and Ethnographic Responsibility, p. 65. No contexto deste texto, o livro de Margery Wolf merece um breve comentário: tendo iniciado sua carreira como esposa de antropólogo, a cena (três vezes recontada aqui) que mais a impressionou naquela primeira experiência de campo foi a da falta de identidade de uma mulher da comunidade estudada. O livro é também, curiosamente, uma defesa da identidade da disciplina antropologia contra as incursões dilacerantes dos pós-modernos.

¹⁹ Escrevendo no final dos anos 80, Teresa de Lauretis via emergir nos escritos feministas “o conceito de uma identidade múltipla, cambiante, e frequentemente autocontraditória, um sujeito não dividido na linguagem mas que, sim, a estranha; uma identidade feita de representações heterogêneas e heterônimas de gênero, raça e classe e com frequência construída no cruzamento de linguagens e culturas; uma identidade que se decide resgatar de uma história de assimilações múltiplas e na qual se insiste como uma estratégia (...)”. LAURETIS. *Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms and Contexts*, p. 9.

²⁰ CARNEIRO DA CUNHA. *Negros, estrangeiros*, p. 206. Talvez tenhamos ganho algo parecido com os estudos feministas; compare-se esta com a definição de gênero de J. Butler: “Gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente adiada, nunca inteiramente o que é numa dada circunstância histórica. Assim, uma coalizão aberta afirmará identidades alternadamente instituídas ou deixadas de lado de acordo com os propósitos do momento; será um conjunto aberto que permite múltiplas convergências e divergências sem obedecer a uma finalidade normativa de definições fechadas.” BUTLER. *Gender Trouble*. Feminism and the Subversion of Identity, p. 16.

²¹ HARAWAY. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX, p. 52. Criticando a tendência de algumas feministas a desprezarem a ciência por seu comprometimento com uma visão dominante

do mundo, Haraway propõe uma re-leitura e uma re-apropriação dela a partir daquela falta exemplificada, em seu extremo, pela posição da mulher na sociedade chinesa tradicional. Diz ela: “O olho ocidental tem sido fundamentalmente um olho errante, uma lente viajante. Essas peregrinações frequentemente foram violentas e insistentes na necessidade de espelhos para um eu conquistador — mas nem sempre. As feministas ocidentais também herdaram alguma habilidade ao aprenderem a participar da revisualização de mundos virados de cabeça para baixo em desafio à visão dos mestres e que transformaram o universo. Não é preciso começar do nada. (...) A topografia da subjetividade é multidimensional; portanto, a visão também. O eu cognoscente é parcial em todas as suas formas; nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre construído e alinhavado imperfeitamente e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto, sem pretender ser outro. Essa é a promessa de objetividade: o cientista não procura a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial.” HARAWAY. *Cadernos Pagu*, p. 26.

²² Observe-se que, enquanto na língua inglesa a palavra *gender* parece ter em primeiro lugar a conotação gramatical, no dicionário brasileiro de Aurélio Buarque de Holanda, sete acepções são apresentadas antes daquela. Para uma genealogia da noção, seria instrutiva uma recapitulação da história dos gêneros literários, desde Aristóteles e seus seguidores, que propunham uma classificação naturalizada das obras literárias, atribuindo a cada gênero um estilo próprio e rígido, até o romantismo, quando se rompem as fronteiras entre eles.

²³ O próprio dimorfismo sexual estando também, no momento, sujeito a críticas e questionamentos. Ver HARAWAY. *Primate Visions*.

²⁴ Ver, por exemplo, *Serafita*, de Balzac e *Mademoiselle de Maupin*, de Théophile Gautier, ambos romances dos anos 30 do século 19. No contexto da discussão sobre a noção de gênero, o comentário citado por Richard Gilman sobre o romance de Gautier é esclarecedor: “Maxime du Camp said he had been the creator of a sort of imaginary nature”. [Maxime du Camp disse que ele havia sido o criador de uma espécie de natureza imaginária.] (*Decadence, the Strange Life of an Epithet*, p. 42.) Sobre as origens religiosas da noção de andrógino, ver ELIADE. *Mefistófeles e o andrógino*.

²⁵ WOOLF. *Um teto todo seu*, p. 136. (Os devaneios de Virginia Woolf sobre um “mapa da alma” são muito semelhantes ao modo como os melanésios concebem as relações de gênero, de acordo com a análise de Marilyn Strathern em *The Gender of the Gift*.) Comentário de Camille Paglia: “Em toda a sua obra, Virginia Woolf torna o andrógino superior ao homem viril comum, uma atitude que acho mesquinha e provinciana. O andrógino é um grande símbolo criativo, mas não deve *usurpar a autoridade* de todas as demais personas sexuais.” (PAGLIA. *Personas sexuais*, p. 292, ênfase adicional.) Observação curiosa, já que seu livro pode ser lido como uma história do andrógino através das artes e da literatura. Ver um resumo das discussões entre as especialistas na obra de Virginia Woolf e seus herdeiros literários em MARCUS. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*.

²⁶ Ver STRATHERN. *The Gender of the Gift*. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Só mais recentemente esse olhar tem se desviado das chamadas sociedades primitivas: ver, por exemplo, ROBERTSON. *American Ethnologist*. Na cena brasileira, o termo ganhou uma certa

popularidade nos anos 70 a partir de seu uso pelo grupo teatral Dzi-Croquettes; ver LOBERT. *A palavra mágica Dzi*: uma resposta difícil de se perguntar. A vida cotidiana de um grupo teatral. James Boon faz uma bela analogia entre androginia e cromatismo visual, tentando recuperar, textualmente, uma presença invisível nos relatos de pesquisa de um grupo de antropólogos em Bali. BOON. *Between-the-wars Bali*, v. IV.

²⁷ DOUGLAS. *Purity and Danger*. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.

²⁸ Desenvolvo essa observação em *As ilusões da liberdade*, analisando especialmente o tratamento dado pelos médicos às consequências das relações raciais no Brasil: a mulata como figura perigosa, poluidora, tem uma longa história cujas origens se encontram nessas análises médicas. Ver CORRÊA. *Cadernos Pagu*; SÜSSEKIND. *Tal Brasil, qual romance?* A belíssima análise de Pierre Bourdieu sobre a sociedade kabila, na qual a segregação entre homens e mulheres é extrema, acentua justamente a importância atribuída aos limiares entre o mundo masculino e o feminino e mostra como, já que o masculino está contido no feminino (mas, para Bourdieu, ou para os kabila, não o contrário), é necessário atribuir a cada objeto, a cada espaço, seu lugar num desses mundos, para evitar a poluição de um pelo outro. BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*.

²⁹ Esposa significando também mãe virtual: não por acaso, à sua função de mãe é que vão recorrer os personagens que tentam dissuadir Leolinda Daltro de sua aventura como sertanista e é como com uma "mãe" que os jovens pesquisadores do Museu Nacional se relacionam com Heloisa Alberto Torres.

³⁰ A parceria etnográfica não era um privilégio de casais: várias duplas de pesquisadores se constituíram na mesma época, mas Eduardo Galvão, por exemplo, nunca foi chamado de "o parceiro de Charles Wagley".

³¹ "Na imaginação ocidental, os monstros sempre definiram os limites da comunidade. Os centauros e as amazonas da Grécia antiga estabeleceram os limites da polis nuclear dos gregos humanos e masculinos, disrompendo o casamento e poluindo as fronteiras entre o guerreiro, a animalidade e a mulher. Gêmeos siameses e hermafroditas eram o confuso material humano que servia de base aos discursos médicos e jurídicos sobre o natural e o sobrenatural, os prodígios e as doenças, nos primeiros anos da França da era moderna — elementos cruciais para o estabelecimento da identidade moderna." HARAWAY. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século 20*, p. 99. [Minha tradução deste texto difere ligeiramente da tradução publicada em português.] Barbara Johnson observa: "Afim de contas, Aristóteles, o fundador da lei do gênero (*gender*) e da lei do gênero literário (*genre*) considerava a mulher como sendo a primeira distorção do *genus* 'homem', a caminho de tornar-se um monstro." (*A World of Difference*, p. b33.)

³² Micaela di Leonardo pergunta, retoricamente: "If women are like blacks, then who the hell are black women?" [Se as mulheres são como os negros então, quem, diabos, são as mulheres negras?] Sessenta anos antes, Zora Neale Hurston respondera ironicamente: "De nigger woman is de mule uh de world so fur as Ah can see." [Tanto quanto posso perceber, a mulher negra é a mula do mundo.] LEONARDO. *White Lies, Black Myths*, p. 62; HURSTON. *Their Eyes Were Watching God*, p. 29. Ver o recente artigo de Gilberto Dimenstein retomando a comparação: "A mulher trabalhadora é o

negro de saias" (*Folha de S. Paulo*, 30 abr. 2000. Caderno 3/18.), título que desvia a atenção da diferença salarial entre as trabalhadoras brancas e as negras. No seu próprio cálculo, "aproximadamente uma mulher e meia [branca] equivale a um homem" [branco], mas "duas e meia mulheres negras equivalem a um homem branco".

CAPÍTULO I – TRÊS HEROÍNAS DO ROMANCE ANTROPOLÓGICO BRASILEIRO

¹ Os romances são *Numa e a ninfa*, de Lima Barreto; *No pacoval de Carimbé*, de Bastos de Ávila e *Os igaraínas*, de Raimundo de Moraes. A grafia seguida nas citações é a dos originais.

² Raimundo de Moraes, ao contrário dos outros dois autores, não segue uma cronologia estrita na apresentação de sua história: o tempo ficcional às vezes é abandonado a favor da inclusão de algum dado da vida real. A época em que situo o romance é, portanto, aproximada, já que a viagem de Emilia pelo Tocantins foi feita entre 1910 e 1911; embora se mencione que, ao voltar à região, ela vinha do alto Araguaia — viagem de 1927, dois anos antes de sua morte — no final se afirma que ela estava "longe de tombar".

³ Ver ASSIS BARBOSA. *A vida de Lima Barreto*, p. 288, para a identificação de Leolinda, lá chamada de Deolinda; a identificação de Heloisa com a personagem de Bastos de Ávila é voz corrente entre os antropólogos que a conheceram (e.g. Castro Faria, 1978) e confirmada por vários detalhes do entrecho.

⁴ Assim, por exemplo, ao impedir a morte de um inseto num barco: "— Não se assuste, disse ela. A jaquiranaboia sempre foi inofensiva. É talvez o melhor símbolo da Amazônia. Tida esta região como maléfica pelos aventureiros escandalosos, os sábios a gabam, mostrando a beleza de seus panoramas, a espontaneidade de sua fatura, a bondade de seu clima. Assim, continuou, a jaquiranaboia. Julgada venenosa pela maioria dos escritores que vem repetindo as mais sisudas asneiras deste trecho do planeta, é apenas uma cigarra esquisita, porém tão foliona como as outras, que vivem a cantar e a estridular. (C. de Mello Leitão, no seu famoso livro *Zoogeographia do Brasil*, chama a este inseto de jitrana boia. Estará com a razão? Cigarra, na língua geral, é *jaqui*, *rana* falso e *boia*, cobra. Jaquiranaboia quer dizer cigarra — falsa cobra, porque a tromba, quando o inseto está de asas fechadas, lhe dá um aspecto de pequeno ofídio. Também não é fosforescente, capaz de justificar a classificação de *Lanternaria phosphorea*.)"

⁵ Raimundo de Moraes (1872-1941) aos dezoito anos "tirou carteira de prático e piloto fluvial dos rios Madeira e Purus. Comandou o navio 'Rei Lear', antigo transatlântico, que na época transportava carvão para um pontão na boca do Pauhinhy, afluente do Purus". (Apresentação, na edição citada do romance.) No trecho seguinte ao seu elogio ao piloto prático, Raimundo de Moraes expressa seu desprezo pelos que desconhecem aqueles sinais e responsabiliza o comandante pelo naufrágio: "Malandro sem idoneidade, indisfarçável cavalheiro de indústria, explorava a boa-fé dos armadores como se exploram minas de ouro." Tendo sido também jornalista, é de ver a ironia com que descreve os procedimentos dos jornais locais, à procura dos depoimentos dos sobreviventes.

⁶ Bastos de Ávila: "Nas estantes, ou abertos sobre a escrevaninha, livros, muitos livros, quase uma bibliotheca, em que auctores de todas as linguas se

acotovelavam numa desenvoltura encantadora: Fritz Krause, G. Catlin, E. Stoll, Paul Ehrenreich, Dr. Max Schmidt, J. Imbelloni, Roquette-Pinto, Rondon, Frões da Fonseca..." (p. 20) Raimundo de Moraes: "Diz que um tal de Barbosa Rodrigues, comentou Anastácio, também era pesado em negócio de folha, casca, raiz. Conhecia tanta coisa que até virava cabeça de índio." (p. 62) Ou: "Como não tenho à mão o trabalho de Frederico Katzer, *Geologia do Estado do Pará...*" (p. 147).

⁷ Os lampejos às vezes lhe faltavam. Por exemplo, quando um jornalista observa: "Estou vendo que o senhor é adepto da doutrina de Darwin"; ele responde: "Nem conheço."

⁸ Continuando a discorrer sobre os habitantes da Ilha de Marajó, o narrador cita em nota de pé de página o trabalho de Heloisa Alberto Torres, *Cerâmica de Marajó*.

⁹ O narrador denuncia também sua origem profissional ao descrever em termos técnicos as feições do Sacaco que servirá de guia à professora: "Os dados anthropometricos colhidos em crânios encontrados nos pacovaes do Arary, coincidiam de um modo admirável com as dimensões cephalicas de Sacaco: o mesmo índice nasal, o mesmo índice comprimento-largura!" José Bastos D'Ávila (1898-1971), ou De Ávila, como aparece o nome grafado nos seus livros, era médico, autor de dois livros de antropologia física e trabalhou na seção de antropologia do Museu Nacional com Roquette-Pinto. Agradeço a seus filhos, Fernando Bastos D'Ávila e Lygia Maria Ávila da Veiga, as tardes que passaram comigo relembando o pai. Agradeço, especialmente, a benção do padre Ávila à minha pesquisa. O padre Ávila, um intelectual conhecido e respeitado por seu próprio trabalho, interrompeu seu descanso, numa tarde quente, para me passar toda a documentação que ainda guardava do pai: entre esses documentos, dois outros romances da mesma época, um terminado, um por concluir. Essa documentação também está depositada no Arquivo Edgard Leuenroth. Com tristeza, deixo de perseguir aqui todas as pistas interessantes que essas conversas apontaram...

¹⁰ No avião que os levava, havia ainda dois outros estrangeiros, norte-americanos, que merecem as ironias do narrador.

¹¹ "A gente do deputado Isidro Mombança não é marimba que preto toca. Lá quem não é afilhado dele, é sobrinho, é primo, é cunhado, é irmão man-gaua, é parente, é aderente, é amigo, é camarada. Até parece o Caiado em Goiás onde não há ninguém pintado..." O comentário é interessante também por evocar as tropelias (também comunicadas pelo telégrafo) analisadas pelo padre Palacin à época da viagem de Leolinda para lá. Ver o Capítulo III.

¹² "Para cumulo dos males, a política interesseira e mesquinha, sem duvida alguma a maior praga do Brasil, pior que a saúva e mais nefasta que as seccas, ahi esta vigilante para abafar as iniciativas felizes de alguns patriotas inspirados." (p. 36) Ver as propostas políticas do Dr. Pedro Rebouças, o jornalista de São Paulo, às p. 34 a 39 e 57 a 66. Para a visão política de Alberto Torres, ver SOBRINHO. *Presença de Alberto Torres*.

¹³ Edgar Roquette-Pinto (1884-1954) foi diretor do Museu Nacional de 1926 a 1935; escreveu o prefácio do primeiro livro de Alberto Torres (*Vers la paix*), publicado em 1909, e era, como Heloisa, um dos fundadores da Sociedade dos Amigos de Alberto Torres, criada no Rio de Janeiro em novembro de 1932, mesmo ano em que o romance foi premiado. Bastos de Ávila recebeu o prêmio Ramos Paz, da Academia Brasileira de Letras.

¹⁴ Para uma análise do romance, ver Beiguelman, *Porque Lima Barreto*, que, entretanto, não menciona Leolinda e, para uma contextualização das idéias de Lima Barreto, SEVCENKO. *Literatura como missão*.

¹⁵ Lima Barreto tratou de Leolinda Daltro em pelo menos uma crônica "O nosso caboclisto", em *Marginália*, em que critica a candidatura dela à prefeitura do Rio.

¹⁶ Ver a observação de Roberto Schwarz sobre "o paradoxo de Policarpo Quaresma", em "Nacional por Subtração".

¹⁷ Ver o volume VI da *História da inteligência brasileira*.

¹⁸ ROQUETTE-PINTO. *Revista Brasileira de Letras*, 32 (99); MORAIS. *Os iga-raúnas*, p. 122: "São os dominicanos. Desdobram-se no mais largo trabalho de catequese pela hinterlândia paraense. Frei Gil de Villa Nova, principal desses missionários, é uma figura de francês que remarca a fecunda civilização da França pelo evangelizar de nossas tribos. Esses frades não amansam apenas a terra, mas o homem também. É uma raça de gigantes peregrinando na floresta." (ênfase adicional.) Para a opinião de Leolinda sobre os frades, ver, adiante, Capítulo III. A oligarquia que apoiou a viagem de Snethlage, citada a seguir, era a dos Accioly.

¹⁹ "O Museu Paraense não fez até agora à notável germânia as homenagens a que ela tem direito. Devemos-lhe, pelo menos, um busto comemorativo da sua passagem radiosa por aquele estabelecimento." O livro termina com este parágrafo, mencionando ainda, em seu final, o *Catálogo das aves amazônicas*.

²⁰ "A travessia entre o Xingu e o Tapajós", *Boletim do Museu Goeldi* (VII), 1910, Belém, 1913.

²¹ Discurso de recepção da Dra. Emilia Snethlage na Academia Brasileira de Ciencias e em nome desta proferido em sessão de 26 de outubro de 1926, *Boletim do Museu Nacional*.

²² Vale notar que o "pobre Max Schmidt" (1874-1950) ainda vivia quando o romance foi publicado. Ver Autobiografia de Max Schmidt, na *Revista de Antropologia*.

²³ Não posso repetir aqui todos os passos da interessante análise de MITCHELL. *Iconology*: ver particularmente o Capítulo 6, "The Rhetoric of Iconoclasm, Marxism, Ideology and Fetichism". Ele define assim a retórica iconoclasta: "Um ídolo, tecnicamente falando, é apenas uma imagem com poder ilegítimo, irracional, sobre alguém; ele se tornou um objeto de culto, um repositório de poderes que alguém projetou nele, mas que ele de fato não possui. Mas a iconoclastia tipicamente supõe que o poder da imagem é reconhecido por um *outro*; o que o iconoclasta vê é a vacuidade, vaidade e impropriedade do ídolo. O ídolo, assim, tende a ser simplesmente uma imagem supervalorizada (na nossa opinião) por um *outro*: por pagãos e primitivos; por crianças e mulheres tolas; por Papistas e ideólogos (*eles* possuem uma ideologia; *nós* temos uma filosofia política); por capitalistas que adoram o dinheiro enquanto nós valorizamos a 'riqueza real'. A retórica da iconoclastia é assim uma retórica de exclusão e dominação, uma caricatura do outro como alguém envolvido num comportamento irracional e obsceno do qual nós (felizmente) estamos isentos. As imagens dos idólatras são tipicamente fálicas (lembrar o relato de Lessing sobre as serpentes adúlteras em estátuas antigas) e devem portanto ser emasculadas, feminizadas, ter a língua cortada através da negação do poder de expressão ou eloquência. Elas devem

ser declaradas 'tolas', 'mudas', 'vazias' e 'ilusórias'. Nosso deus, por contraste — a razão, a ciência, a crítica, o Logos, o espírito da linguagem humana e da conversação civilizada — é invisível, dinâmico, e incapaz de ser reificado em qualquer imagem material ou espacial." (p. 113) A destruição dos ídolos aos quais tanto se apegava a professora, sinalizada desde o início do romance, pela quebra, por um gato, de um vaso que ela reconstituía, torna forte a impressão de iconoclastia transmitida pelo texto do romance em relação à atuação de uma pesquisadora que, aparentemente, ele louva.

²⁴ Não é necessário insistir neste ponto, já que a própria Heloisa, na sua conferência na vida real, cederá ao argumento de "alguns senhores" (cabe lembrar que ela foi aluna de Bastos de Ávila no Museu) sobre a precedência masculina nos trabalhos de trançado, ainda que tenha insistido em que, "a mulher... mais previdente do que ele, soube imprimir em matéria durável a perpetuação duma cultura forte." É essa "matéria durável" que, junto com sua teoria, vai, literalmente por águas abaixo na ficção.

²⁵ CUNHA. Talento e atitude. Ver, no mesmo texto, as referências ao debate entre Ferreira Penna e Barbosa Rodrigues, entre 1875 e 1879, a partir da interpretação feita por Barbosa Rodrigues das fotos de duas urnas desenterradas no Pacoval de Marajó. João Baptista de Lacerda, historiando a trajetória do Museu Nacional, registra outra versão sobre a origem da coleção da cerâmica de Marajó, recolhida, segundo ele, por uma expedição ao Pacoval da qual fizeram parte o próprio Ladislau Netto, Gustavo Rumbelsperger e Manoel da Motta Teixeira. "Alli foram descobertos grandes depósitos de objetos ceramicos, todos moldados em argila: idolos, phallos, figuras zoomorphas, outras anthropomorphas, urnas funerarias de diferentes tamanhos, figuras humanas agachadas, gebosas, em grotescas posturas de jogar, corcundinhas, tangas para velar as partes pudendas femininas, pratos com pinturas em volta, parecendo caracteres de uma escripta ideographica desconhecida, e muitas outras cousas originaes e exquisitas, que foram cuidadosamente transportadas para o Museu Nacional." LACERDA. *Fastos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, p. 56.

²⁶ O editor do romance faz um esforço de compreensão e diz numa nota: "... os exemplos anteriormente citados por Dona Florinda, levando-se em conta a dificuldade da transcrição, parecem de fato justificar a reação 'Tá eado' de Tupini; quanto à canção, é realmente guarani e a tradução seria aproximadamente a seguinte: Venha eu caio/ porque?/ venha sim/ em verdade já salta/ porque?/ porque?/ sente-se, vamos/ porque?/ sente-se sim/ em verdade sente-se/ porque?/ porque?" (p. 282) Esses eram os versos cantados durante o préstito, e Lima Barreto provavelmente jogava mais com o som das palavras, e com a sensação de estranheza que elas provocariam no texto, do que com seu significado.

²⁷ Em setembro de 1909, dois estudantes morreram baleados durante uma manifestação de rua; o tenente do exército acusado da morte foi absolvido dois anos depois, por um júri do qual fazia parte Lima Barreto. Quando ministro do exército, Hermes da Fonseca havia popularizado os desfiles militares no Rio de Janeiro.

²⁸ Leolinda, no romance, é de certo modo um "duplo" escandaloso da personagem principal cuja atuação se circunscreve ao limite de sua casa, ou melhor, de sua alcova. Apesar de a ela, personagem principal, também ser negado o

domínio do saber que inicialmente a caracteriza (saber escrever discursos), ao desvendar-se que o autor dos discursos era um homem, as coisas voltam ao seu lugar, mas ela não é punida pelo ridículo como Leolinda, já que seu "escândalo" não saiu de quatro paredes.

²⁹ Ver a pertinente análise de Mary Russo a respeito da visão social de mulheres que "fazem um espetáculo de si mesmas", em "Female Grotesques: Carnival and Theory", em: LAURETIS (Ed.). *Feminist Studies/Critical Studies*.

³⁰ LURIE. *Women in Early American Anthropology*. As mulheres citadas são: Erminnie Smith, Alice Fletcher, Matilda Stevenson, Zelia Nuttall, Frances Densmore e Elsie Clew Parsons. Desde então, algumas dessas senhoras já receberam tratamento biográfico autônomo. A autora dá conta assim da questão de por que estudar mulheres antropólogas: "Em primeiro lugar, havia uma certa motivação sentimental para resgatar da obscuridade mulheres que devem ter sido personalidades notáveis mesmo que apenas como espíritos pioneiros. Em segundo, havia a esperança de emoção: o feminismo militante em marcha, batalhando pelos direitos das mulheres na ciência. Por último, havia a curiosidade a respeito da definição do papel da mulher na antropologia. De fato, as mulheres pioneiras não tinham sido relegadas a maior obscuridade do que vários de seus contemporâneos homens que foram também notáveis espíritos pioneiros. Que elas fossem incomuns, dada a posição social das mulheres no final do século 19 e início do 20, reflete-se em suas vidas, e um certo folclore encantador está ligado a sua lembrança, sempre que seus nomes são mencionados." Folclore encantador não seria, certamente, a expressão escolhida pelos autores que trataram dessas personagens nas décadas seguintes — ver o Capítulo IV deste volume.

³¹ Ver, por exemplo, "A travessia entre o Xingu e o Tapajós", com mapas da região identificando os grupos indígenas locais e fotos dos índios *Chiripaya* e *Curubabé*.

³² "Ainda que a constituição da ideologia moderna da disciplina seja muito complexa para ser explicada apenas nesses termos, ela está claramente vinculada à emergência de um modo de pesquisa que distinguiu a antropologia moderna de outras disciplinas científicas da área de humanas e sociais: o trabalho de campo, através da observação participante, numa pequena comunidade na qual o pesquisador, chegando como um estranho simpático e não ameaçador, torna-se (até certo ponto) parte do sistema de relações face a face." STOCKING Jr. *Ethnos*.

³³ GEERTZ. *Works and Lives*.

³⁴ Ainda está para ser feito um trabalho mais completo sobre a influência da literatura sobre a antropologia ou de como os textos literários se apropriaram de convenções antropológicas, de implícitos da disciplina, e os expressaram de forma romaneada. Entrementes, ver WAGLEY. Literatura brasileira como fonte para a antropologia, conferência publicada no *Relatório da X Reunião Brasileira de Antropologia*; VELHO (Org.). *Arte e sociedade* e "Antropologia e literatura: a questão da modernidade", em *Comunicação* (12); PEIRANO. *The Anthropology of Anthropology – The Brazilian Case*, que já vem chamando a atenção para a importância das relações entre literatura e antropologia há algum tempo. Ver também a análise de NOGUEIRA GALVÃO. Indianismo revisitado, sobre a presença do índio na literatura brasileira. Trata-se de um artigo provocado pela publicação de *Maíra* de Darcy Ribeiro, um exemplo

de utilização de dados etnológicos de forma romanceada. Em sua análise do romance de Mario de Andrade, Haroldo de Campos faz um cuidadoso levantamento das fontes etnológicas do livro em *Morfologia do Macunaíma*.

³⁵ Lima Barreto, escrevendo numa época em que essas lutas eram ainda levadas avante por poucas mulheres, é bem explícito sobre essa "expulsão" ao comentar a candidatura de Leolinda à prefeitura do Rio de Janeiro, de certa forma mandando-a de volta para o mato. Ver a crônica citada na nota 15. Ver também HARAWAY. *Women's Place is in the Jungle*.

³⁶ Agradeço aqui aos que me contaram que minhas personagens eram também personagens de ficção: Roberto Cardoso de Oliveira, que gentilmente me emprestou sua cópia do romance de Bastos de Ávila; Osvaldo Rodrigues da Cunha, biógrafo de Emilia e gentil correspondente; Candida Drumond e as bibliotecárias do Museu Goeldi: Ana Maria de Fátima Oliveira, Helena Andrade da Silveira e Lourdes Furtado, pela sua inestimável ajuda em copiar textos difíceis de achar por aqui e por me mandarem as fotos de Emilia, o que Priscila Faulhaber e Candida Drumond também fizeram; Marcio Meira, por localizar o romance de Raimundo de Moraes e me apresentar à Dona Maria Luiza Hussak van Velthen, e a ela por compartilhar informações e lembranças de Emilia e de outras senhoras da época. De Dona Maria Luiza e de Lucia van Velthen guardo também boas lembranças de sua carinhosa acolhida em Petrópolis.

CAPÍTULO II – A DOUTORA EMILIA & O DETALHE ETNOGRÁFICO

¹ Também na flora nacional: uma leguminosa foi batizada com seu nome pelo botânico Adolpho Ducke em 1922 — trata-se da *Clitoria Snethlageae*. Segundo o biógrafo de Emilia, Osvaldo Cunha, o nome fora uma vingança, por existir um conflito entre ambos (comunicação pessoal); segundo os *Archivos do Jardim Botânico do Rio de Janeiro* (v. 3/1922), onde a planta é descrita, parece uma homenagem, já que Emilia é citada como tendo sido a primeira a observá-la, precisamente a 10 de outubro de 1908 em Vila Braga, nas Cataratas Inferiores do Rio Tapajós. Na Relação das Espécies Botânicas descritas pelo naturalista Adolpho Ducke (*Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N.S., 18, maio de 1963) mais uma leguminosa leva o seu nome, a *Swartzia snethlageae*. O procedimento era comum: a própria Emilia homenageou dois de seus preparadores de pássaros, dando seu nome a espécimes novos que descobriu, o *Euscarthmus iobannis* (lembrando João de Sá que, à época, trabalhava há quatorze anos para o Museu Goeldi naquela função) e o *Grallaria martinsi* (lembrando outro, e "malogrado" preparador do Museu, Oscar Martins), além, é claro, de incluir mais comumente os nomes de ornitólogos europeus ou naturalistas do Museu em suas homenagens. Ela própria foi homenageada por um de seus professores europeus, o conde von Berlepsch, que batizou uma ave com seu nome. Mais informações sobre a importância de Emilia Snethlage como ornitóloga estão em Helmut Sick, *Ornitologia Brasileira*, dedicado a ela: Sick observa que Emilia foi responsável pela catalogação de 60 espécies e subespécies novas de aves.

² Emilia se ocupava intensamente dessa produção miúda: ver, por exemplo, suas observações sobre a bibliografia publicada no campo da zoologia (o que incluía *mammalia*, *aves*, *reptilia*, *pisces*, *crestacea* e *insecta*) no *Boletim do Museu Goeldi* V, 1908.

³ Sigo aqui os dados levantados por Osvaldo Cunha em sua biografia de Emilia. Nascida em 1868, na província prussiana de Brandenburg, e batizada com o enorme nome de Henriette Mathilde Maria Elizabeth Emilie Snethlage, Emilia era a segunda dos quatro filhos do casal Emil, pastor protestante, e Elizabeth. Todos os que se referem a ela, na época, a chamam de Emilia, e não Emilie, e é assim também que ela assina seus textos nas revistas nacionais. Agradeço a Osvaldo Cunha, correspondente atencioso, os vários detalhes que acrescentou, por carta, aos seus trabalhos escritos sobre Emilia.

⁴ A situação na Europa talvez fosse diferente da norte-americana, mas convém lembrar que os mestres citados por Emilia eram todos homens: A. Reichenow, R. Sharpe, L. von Lorenz, C. Hellmayr e Hans Berlepsch. Segundo Marianne G. Ainley, apenas sete mulheres obtiveram emprego como ornitólogas nos Estados Unidos no período entre 1860 e 1950. A mesma autora afirma que, dentre os vinte e cinco fundadores da União dos Ornitólogos Americanos — da qual Emilia era *Corresponding Member* desde 1915, sendo também *Honorary Lady Member* da União dos Ornitólogos Britânicos — apenas três (todos homens) tinham emprego como ornitólogos. A prestigiosa revista da União, *Auk*, que publicou um elogioso necrológico de Emilia, ainda recusava a colaboração de uma mulher como editora assistente em 1942. Segundo Ainley, a "ornitologia tem um estatuto incomum entre as ciências do século 20. Na ornitologia, ao contrário da maior parte das disciplinas, a tradição britânica amadora do século 19 ainda persiste e, graças a sua incompleta profissionalização, funções pagas para cientistas permaneceram escassas até os anos setenta." AINLEY. *Fielwork and Family: North american Women Ornithologists, 1900-1950*, p. 60. Comparativamente, a carreira de Emilia Snethlage no Museu Paraense e no Museu Nacional foi um sucesso.

⁵ Jacques Huber (1867-1914), botânico contratado por Goeldi em 1895, parece ter tido uma influência marcante em seus colegas: Walter Egler atribui à sua morte a passagem de Ducke da entomologia para a botânica, com o intuito de continuar suas pesquisas, e Emilia remete suas pesquisas sobre "a ornis" à orientação de Huber sobre a flora dos rios e dos campos amazônicos. EGLER. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*; SNETHLAGE. *Boletim do Museu Goeldi*, VI, 1909.

⁶ SNETHLAGE. *Boletim do Museu Goeldi*, V, 1908.

⁷ Segundo Osvaldo Cunha, a visita de Paul Serre, do Museu de História Natural de Paris, ao Museu Goeldi em 1916, agravou a situação de Emilia. Diz ele: "O tal naturalista francês, cheio de desdém, chegou ao ponto de escrever que todo o Museu do Pará desprendia um odor germânico, insinuando que as autoridades brasileiras deviam evitar o namoro com a Alemanha e seguir o exemplo da mãe-pátria, isto é, Portugal (que então lutava na França contra os alemães) e juntar-se aos países aliados." CUNHA. *Talento e atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi*, I, p. 92. Quanto ao odor germânico, o tal naturalista sem dúvida estava certo: fundado em 1866, o Museu fora uma espécie de paraíso científico em terras tropicais. Ao contrário da *Paris na América*, a mais famosa loja de Belém, e remando contra a corrente das modas do tempo, o figurino seguido pelo Museu tinha sido sempre o da ciência germânica. Durante o período em que Emilia lá trabalhou, de 1905 a 1922, estiveram no Museu, além dos suíços Emílio Goeldi e Jacques Huber, o primeiro zoólogo, o outro, botânico: Frederico Katzer e Karl Kraatz, geólogos; Godofredo Hagmann e Hermann Meertwarth,

zoólogos; Joseph Schonmann, taxidermista e meteorologista; Ernest Lohse, desenhista litógrafo; Carl Fuller, botânico e Curt Nimuendaju, etnólogo. Todos já haviam partido quando Emilia assumiu a direção, com exceção do botânico italiano, Adolpho Ducke, que se mudou para o Rio em 1918. CUNHA. Histórico do Museu Paraense Emilio Goeldi.

⁸ "Emilia Snethlage estava plenamente senhora de si e da autoridade que exercia como Diretora do Museu, confirmando apenas que havia autorização sua para distribuir sobras de alimentos dos animais a alguns funcionários de muita baixa renda, já que a época era de muita carência. Adiantava ainda que os animais nada sofriam com esta medida, pois a carne que vinha do matadouro e o peixe dos mercados de Ver-o-Peso eram suficientes." CUNHA. *Talento e atitude*, p. 94)

⁹ Segundo Osvaldo Cunha, Emilia recolheu-se à comunidade indígena de Santo Antonio do Prata, na região bragantina, dirigido por frades e freiras lombardos: o resultado dessa temporada foi um trabalho publicado em 1917 na *The Geographical Review* com o título "Nature and Men in Eastern Pará" — uma análise mostrando "a rápida e irreversível degradação pela qual já estaria passando a região". A apreciação de Cunha deve ser matizada: se lida com os olhos de hoje, a frase pode encontrar ressonância entre os ecologistas; a visão da autora quando escreveu o texto era bem mais otimista, como em geral sua visão a respeito do futuro da Amazônia. Diz ela a certa altura desse artigo, falando do abandono das plantações, devido à crise da borracha: "Isso dá ao lugar uma certa aparência desolada à primeira vista, bem de acordo com a depressão quase universal causada pela crise. Numa análise mais detalhada, entretanto, o caso de Santo Antonio do Prata não é nada desesperador e confio que possa tornar-se o primeiro exemplo do futuro melhor que espera pela região amazônica, uma vez passada a crise."

¹⁰ Henri Coudreau (1859-1899), naturalista francês, fez pesquisas na região a convite dos governadores do Pará, Lauro Sodré e Paes de Carvalho, a partir de 1895. Sua esposa Ottilie, cartógrafa, desenhista e fotógrafa, que o acompanhou nessas viagens, assumiu o controle das expedições depois de sua morte e publicou seus resultados até 1903. A única foto de época que consegui encontrar de uma pesquisadora de campo vestindo trajes masculinos é uma foto dela, aparentemente num cenário artificial. Agradeço a Aldrin Moura de Figueiredo pela referência dessa foto e pela discussão sobre Madame Coudreau. FIGUEIREDO. *O negro na fala do branco*: o discurso de Mme Coudreau sobre os mocambeiros do Curuá.

¹¹ Os obstáculos naturais, especialmente as cachoeiras, vão sendo registrados no seu texto de um modo tão neutro, mesmo que ela incluía, de passagem, informações sobre catástrofes possíveis, que excluem qualquer emoção da narrativa — traço que a distingue das narrativas dos viajantes contemporâneos. (Comparar com as narrativas de H. Coudreau viajando na mesma região, pela mesma época.) Por exemplo: "Lembro-me mesmo de um trecho do rio Curuá onde foi preciso transportar a igarité suspensa n'um espaço de ao menos meio quilometro, e não pude deixar de admirar a paciência, o zelo e a boa vontade dos tripulantes n'este trabalho longo e duro. Ainda mais difícil e sobretudo mais perigosa é a passagem das cachoeiras, mais fortes no rio Iriri, mais numerosas nos rios Xingú e Curuá." Ou: "É verdade que a descida — como em todas as cachoeiras fortes — é sempre perigosa. Em sua última viagem o coronel perdeu n'este lugar uma igarité grande e onze tripulantes." (p. 53-54)

¹² Sick diz que Heinrich Snethlage (1897-1939) era seu primo, mas ele se refere a Emilia como tia, na publicação de 1932, citada adiante. Segundo Rosemarie Kulik, Emilia era irmã do pai de Heinrich. R. Kulik. *Frauen "geben Fremd": Eine Wissenschaftsgeschichte der Wegbereiterinnen der deutschen Ethnologie* [Mulheres "em busca do outro": uma história científica das pioneiras da Etnologia alemã]. Pela referência dessa pesquisa e pela tradução dos trechos em que Emilia é mencionada, sou extremamente grata a Juliana de Almeida Rossin. Luiz Marques também merece minha gratidão por ter vasculhado, como Juliana, algumas bibliotecas na Alemanha à procura de sinais de Emilia.

¹³ "...Manoelsinho, índio inteligente e energico, que passou alguns annos entre os civilizados na região de Forte Ambé onde elle adoptou o costume de vestir-se e de usar cabellos cortados. Elle é, ao meu saber, o único indio d'esta região que comprehende e falla bem o portuguez, grande amigo dos brancos e especialmente do coronel Ernesto e mediador dos negocios entre os seus patricios e este ultimo. No tempo em que eu estava no Curuá, elle ainda era pagão, mas tinha a intenção de baptisar-se na primeira occasião." O "coronel" costumava visitar a maloca de Manoelsinho uma vez por ano, para trocar facas, miçangas e machados pelos ubás que os índios faziam "à perfeição".

¹⁴ Emilia estava atenta à questão. Numa revisão bibliográfica, publicada no *Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia* (v. VII, 1910), comentando um livro de Richard Lasch sobre a lenda das Amazonas, observa: "O Dr. Lasch esforça-se de motivar a origem da lenda das Amazonas como uma narração explicativa de certas condições sociaes, como ellas existiam principalmente entre os caraibas do norte, entre os quaes ele parece se ter formado. Segundo esse autor é principalmente o antagonismo entre os homens e as mulheres, devido á superioridade economica das mulheres sobre os homens, que deu logar á invenção da lenda d'um reino de mulheres." E mais adiante, comentando dois livros de Koch-Grünberg sobre as mulheres índias: "...a segunda publicação, mais desenvolvida, é uma espécie de monografia da mulher india na América do Sul. Pelas suas observações entre os índios da região do Uaupés, o autor tem contribuido muito para mostrar o verdadeiro papel da mulher indígena, que, como elle faz bem ver no trabalho em questão, longe de ser a besta de carga a serviço do sexo forte, como alguns autores a descrevem, é uma companheira intelligente e em nada inferior ao homem." Valeria a pena recuperar os comentários bibliográficos de Emilia registrados no Boletim, para se ter uma idéia da importância que ela atribuía à etnologia.

¹⁵ Ao encontrar um dos afluentes que buscava, Emilia, que sofria de sezão, relata: "Não senti mais nada de febre, alegre como os índios, desci com elles para a praia alva. Fizemos logo o acampamento n'um logar idoneo, pouco acima do nosso igarapé, cuja bocca se achava perto. N'este dia não se trabalhou mais. Foi uma festa da qual os índios aproveitaram para fazer toilette, tomando banho, nadando e mergulhando á vontade; pedindo-me emprestados os meus pentes, que sempre tinham excitado o seu interesse especial, para arranjar os cabellos compridos." (p. 80) E, ao encontrar um acampamento de seringueiros e, segundo ela, apesar de seu "exterior pouco civilisado", foram bem recebidos. "O resto do dia foi uma grande festa. Os bons seringueiros, vendo as nossas caras de fome, prepararam um caitetú e d'ahi a pouco estavam todos assentados ao redor da comida, apreciando sobretudo a farinha que já nos tinha feito grande falta no rio. Até a chuva nocturna foi um prazer para nós, agora bem protegidos pelo tecto da barraca." (p. 88)

¹⁶ Ou pós-moderno? Descrevendo a maloca de Manoelsinho, situada, como convinha à sua posição estrutural, na "região deshabitada que separa o território do senador Porphirio das terras dos índios", Emilia registra: "O ornamento da casa do que elle se orgulhava mais, era uma estampa de reclame da conhecida casa Bretel frères."

¹⁷ Compare-se com "Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia - contribuições ao conhecimento das tribos de índios da região do Xingu, Brasil Central", de Curt Nimuendaju, p. 12. Enquanto permaneceu nessa maloca, recuperando-se de um ataque de malária, Emilia assistiu também a uma dança, cujo rápido esboço evoca a descrição mais completa de Nimuendaju. E comenta: "Alguns dos tripulantes, ambiciosos, desejavam tomar parte n'estas brincadeiras dos índios, mas deve-se dizer que nem na ligeireza e elasticidade nem na perseverança podiam ser comparados a estes. Atrapalhados pelas vestes e inferiores em agilidade elles formavam um contraste muito ridículo com as formas ao mesmo tempo athleticas e graciosas da gente vermelha."

¹⁸ Tanto a viagem piloto, feita em 1906, como a travessia definitiva, de 1909, contaram com esse apoio: na primeira, Emilia registra o apoio da "importante casa de commercio dos Snrs. Souza e Braga"; na segunda, o do senador Porphirio Miranda, "proprietario de importantes territórios no Xingú assim como de todos os seringas até agora explorados nos rios Iriri e Curuá."

¹⁹ Diz ela que foi "com pezar sincero e muita gratidão" que se separou de seus guias. "Aprendi a estimar e amar os índios curuhês como gente essencialmente boa, d'un caracter infantil e amavel, doces e não destituídos de intelligencia, bem dignos d'uma outra sorte que da de tantas outras tribus selvagens que foram malvadamente aniquiladas por uma civilização nem sempre superior sob o ponto de vista moral aos seus costumes primitivos." (p. 89) Comparar suas observações com as de Coudreau: "Em quinze anos de exploração entre os selvagens cheguei à conclusão de que os índios brasileiros são pura e simplesmente bandidos hereditários e profissionais, a respeito dos quais toda filantropia é um artifício." COUDREAU. *Viagem ao Tapajós*. São três as viagens de Coudreau: ao Tapajós, ao Xingu (1896) e ao Itaboca (1897), todas elas publicadas em francês no ano seguinte às expedições. É interessante notar que num dos livros, aquele sobre a viagem à Itaboca, Coudreau transcreve uma carta de Frei Gil, deixando entrever um conhecimento mais antigo com ele. A história do casal mereceria ser melhor estudada: madame Coudreau, mais tarde, fará referências tão hostis aos negros da região quanto as que seu marido fizera sobre os índios. Ver FIGUEIREDO. *O negro na fala do branco*.

²⁰ O cinto azul, usado apenas pelos homens, "tão cobertos de ornamentos que quasi pareciam vestidos", é assim descrito em outra passagem: "um cinto largo de pequenas perolas azues cerrando estreitamente o ventre e a parte superior dos quadris". Percebe-se, em outro trecho, que as "pérolas" eram miangas.

²¹ Quase com a mesma indiferença com que registra o perigo oferecido pelas cachoeiras, Emilia anota o que poderia ter sido o início de uma relação bem-sucedida para registrar a perspectiva dos índios: "Um dia Manoelsinho mostrou-me com ar mysterioso uma flecha maior que as outras, com uma ponta muito forte em forma de gancho e em baixo com rectrices [penas da cauda] de gavião real (*Harpyia destructor*), explicando ao mesmo tempo que

esta flecha servia para matar gente." A ênfase da observação é posta no interesse ornitológico — e na frase seguinte já se trata de outro assunto...

²² Alípio de Miranda Ribeiro (1874-1939) que, segundo Helmut Sick, "foi pioneiro na zoologia brasileira visto que, até fins do século 19, a fauna deste país foi estudada quase exclusivamente pelos naturalistas estrangeiros", tomou posse na Academia Brasileira de Ciências em 1917 e também foi homenageado por Emilia na atribuição de nomes a dois pássaros. Sick diz que Emilia foi incluída na Academia como "sócio-correspondente"; se for assim, é provável que não tenha ouvido o discurso de Alípio.

²³ Felizmente a doutora tinha dedos dextros; por um momento parecia que a frase atingiria seu clímax renunciando à ambivalência do discurso e decidindo-se pelo espírito varonil. A alusão é quase grosseira, como a seguinte, se lembrarmos que Emilia tinha amputado o dedo médio de sua mão direita, mordido por piranhas. SICK. *Ornitologia brasileira*, p. 114. KULIK. *Frauen "geben Fremd": Eine Wissenschaftsgeschichte der Wegbereiterinnenn der deutschen Ethnologie*. Em outro trecho, para mostrar quão feminina é a nova acadêmica, o orador afirma: "Podemos portanto assegurar que, quando as Parcas pensarem em lhe cortar os preciosos dias, o que não seja para nosso tempo, o espirito bisbilhoteiro do historiador e sob o pretexto de glorificar-lhe o nome, não terá a maligna satisfação de lhe divulgar os mesmos sentimentos de Sophia Kewalewsky, em cujas memorias posthumas lê a gente, consternado, que a celebre sabia de fama mundial se lamentava amargamente de nunca ter sido amada!" Alípio deve estar se referindo às memórias de infância de Sofia Kovalevskaja, que talvez tenha lido numa tradução francesa, e que morreu em 1891. No discurso há duas menções a cientistas que trocaram a vida conjugal por sua vocação. O discurso de recepção da dra. Emilia Snethlage na Academia Brasileira de Sciencias e em nome desta proferido em sessão de 26 de outubro de 1926 está publicado no *Boletim do Museu Nacional*, XII (1), 1936.

²⁴ Os exemplos poderiam se multiplicar: Cunha cita Humberto de Campos ("Trajava as roupas do seu sexo, vestindo, todavia, calças e perneiras de couro nas suas excursões.") e Roquette-Pinto ("Cortou o Brasil em todos os rumos e nunca encontrou quem lhe quisesse fazer o menor mal. É a mulher que conservou os seus lindos cabelos longos até há pouco, explicando que a moda dos cabelos curtos seria de fato muito cômoda para uma naturalista; mas as senhoras, no interior, poderiam no começo do uso estranhar..."), ambas citações da *Revista Brasileira de Letras* (32), 1930. Todas as fotografias de Emilia que consegui localizar a mostram usando saias. Sick dá outra versão para a conservação de seus cabelos longos: "Inspirou respeito aos selvagens pela sua personalidade bondosa mas enérgica, e pelos cabelos longos e cheios, dando-lhe uma dignidade igual à do cacique." SICK. *Ornitologia brasileira*.

²⁵ O que ajudaria a explicar também as relações tensas que Cunha anota entre o Museu Goeldi e o Museu Nacional, quando Emilia levou para o segundo algumas peles de aves e "demorou a devolvê-las", quem sabe, numa tentativa de reconstruir num outro lugar o que parecia perdido na instituição paraense.

CAPÍTULO III – OS ÍNDIOS DO BRASIL ELEGANTE & A PROFESSORA LEOLINDA DALTRO

¹ BARRETO. O nosso cabocismo (1919). Leolinda foi também candidata a deputada na Constituinte de 1934.

² FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS. *Mulher brasileira/bibliografia anotada*, v. 1. Branca Moreira Alves considera Leolinda uma pioneira na luta organizada pelo direito ao voto.

³ *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas*. Francisco de Assis Barbosa, a quem primeiro vi mencionar Leolinda (como Deolinda), a distinguiu tanto do grupo liderado pela esposa de Hermes da Fonseca, quanto das outras três correntes feministas que descreve para a época. Da professora, diz ele: "O Partido Republicano Feminino, de D. Deolinda Daltro, batia-se pelo ensino obrigatório do tupi." (*A vida de Lima Barreto*). Leolinda, no opúsculo citado adiante dá outro nome para a Linha de Tiro: Linha de Tiro Rosa da Fonseca.

⁴ Leolinda já tinha sido citada assim por Stauffer: "A oradora era uma autoridade sobre os costumes e as potencialidades do índio selvagem." STAUFFER. *Revista de História*, (46). De figura que "teve a sua época de notoriedade e ridículo", conforme um comentarista citado por Assis Barbosa, a autoridade, a professora tinha percorrido um longo caminho...

⁵ O único documento de sua fase feminista, publicado pela própria Leolinda, parece ser o opúsculo, como ela mesma o chama, de vinte páginas, *Início do feminismo no Brasil* – subsídios para a história (Parte 1ª), com data de apresentação de agosto de 1918. O texto é a reprodução da ata da sessão de fundação da "Junta Feminil Pró-Hermes/Wenceslau", realizada em 23 de dezembro de 1909, numa reunião que contou com a presença de 25 senhoras. No discurso de abertura, Leolinda conta que, desiludida pelo fato de lhe ter sido negada, pelo governo, a oportunidade de trabalhar pela educação dos índios, e de atuar no Serviço de Proteção aos Índios, por ser mulher, resolveu-se a lutar para "estabelecer uma união entre as senhoras brasileiras, destinada a facilitar-lhes o amparo mutuo e crear um nucleo de resistencia contra a surda campanha das tendencias rotineiras que nos pretendem conservar em plano inferior na ordem publica e nos destinos da nossa especie!". Fazendo um retrospecto de sua atuação como educadora, apresenta-se a si mesma como pioneira nos cursos profissionais e nos cursos noturnos para moças, lembrando sua atuação na educação indígena ["Quatorze homens foram por mim educados, mantidos e qualificados *eleitores*. Quatro mulheres, duas das quaes aqui *estão presentes*, foram por mim também *educadas e mantidas* até a presente data, achando-se hoje transformadas em perfeitas *mães de família*."] e anunciando a preparação do livro no qual narraria suas viagens pelo interior do país. Na breve autobiografia da página de rosto, encimada por seu retrato, ela também registra: "Redactora-proprietária dos periodicos de livre idéa - "A Verdade" (1902), "A Politica" (1909) e a "Tribuna Feminina" (1916)." A única cópia deste opúsculo, cuja localização agradeço a Solange Vital de Souza, que pude consultar é da biblioteca do Museu Paulista e tem o autógrafo de Leolinda na folha de rosto, além de seu endereço, a mão, em sua letra, na capa (Rua General Camara, 387).

⁶ Providência que por si só já é significativa do que Leolinda esperava que as pessoas pensassem de uma mulher que saíra pelo sertão com um bando de "selvagens". O artigo citado de Lima Barreto, se não feria sua reputação,

chegava perto: "A seriedade do seu ideal, o desinteresse que ela põe nele, além de outras qualidades e artefatos (...)"

⁷ Mais tarde ficaremos sabendo que a licença fora concedida pela intervenção de Quintino Bocaiuva, também dono de *O Paiz* e republicano histórico, seu compadre. Foi ministro do Exterior, senador (1889 e 1903) e presidente da Província do Rio de Janeiro (1900-1903). No opúsculo feminista, Leolinda falara em seus filhos: "Como tivesse dous filhos menores para educar, colloquei-os no Collegio Universitario Fluminense e entreguei a minha ultima filha, com tres annos de idade, á protecção de seu padrinho, o General Quintino Bocaiuva. Restavam-me, pois, ainda, uma filha casada e um filho de maior idade, solteiro, empregado do Correio na Capital de São Paulo."

⁸ Maria Renotte, médica, era diretora, na época, da Maternidade de São Paulo, instituição da qual Veridiana Prado era sócia fundadora e benemerita.

⁹ Material, de resto, não muito diferente da parafernália armazenada por David e Pia Maybury-Lewis, em São Paulo, cerca de sessenta anos mais tarde, antes de empreenderem uma viagem para visitar os mesmos grupos indígenas. Seu itinerário inicial também era semelhante, e os comentários do antropólogo e sua esposa a respeito do modo como a mulher era tratada naquelas paragens sugerem que a viagem de Leolinda deve ter sido, pelo menos, penosa. Ver MAYBURY-LEWIS. *O selvagem e o inocente*.

¹⁰ Horace Lane (1837-1912), um dos fundadores da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Norte-americano, foi professor em várias escolas; tendo enviuvado em 1879, voltou aos Estados Unidos, doutorou-se em medicina, retornando a São Paulo em 1883. FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana no Brasil*.

¹¹ Otaviano Esselin, secretário da Associação Comercial de São Paulo, em 1902 enviou uma carta ao sobrinho de Couto de Magalhães, transcrita em *Viagem ao Araguaia*, falando de suas saudades do passado e dos "homens ilustres e intrépidos" que enfrentaram perigos no sertão para resolver "o grande problema da catequese dos índios", cita dois exemplos: o "preclarissimo Monsenhor Claro Monteiro de Melo e a tão ilustre quão temerária professora D. Leolinda Figueiredo Daltro, um vitimado, e outra escapa milagrosamente, e ambos no meio do caminho da missão evangelizadora. Monsenhor Claro encontrou a morte nos sertões de São Paulo, entre os índios do Aguapeí; e D. Leolinda, baiana, desprotegida, tudo sofreu nas mais longínquas paragens do rio do Sono, na quase bifurcação do Tocantins e Araguaia, no Estado de Goiás."

¹² O *Commercio de São Paulo* tinha sido comprado por Eduardo Prado, em 1896, e, como seu proprietário, tinha orientação monarquista. Ver MOTTA FILHO. *A vida de Eduardo Prado*.

¹³ Ver a carta de Orville Derby a Capistrano, pedindo seu apoio em nome de Lane em CAPISTRANO DE ABREU. *Correspondência*, v. 3.

¹⁴ Dona Veridiana, figura importante na sociedade paulista, era mãe de Eduardo Prado. A visão que os membros da elite paulistana tinham sobre os índios fica clara numa anedota contada pelo biógrafo de seu filho, ao registrar que ela "tinha como criado um índio Bororo, chamado Joaquim. Este índio foi pego a laço por Couto de Magalhães, que o presenteou ao Barão de Iguape e este à filha. Joaquim caçava passarinhos a flecha na Vila Maria. Dona Veridiana, apesar de muito exigente quanto aos empregados, fez do índio, de lábios furados para argola, um ótimo garçom, que servia jantar aos intelectuais e notáveis da época, à francesa." MOTTA FILHO. *A vida de Eduardo*

Prado. O sofisticado Bororo imaginário de João do Rio teria sido inspirado por este personagem real? O catolicismo e o monarquismo da família Prado aliados ao desprezo de Eduardo pela sociedade norte-americana ajudam a explicar as posições que ele e a mãe assumiram em relação ao projeto da professora.

¹⁵ No opúsculo feminista, Leolinda escrevera: "Esse filho, ao saber de minha resolução de partir para o interior, veio ao Rio convencido de que conseguiria demover-me do meu intento. Tal, porém, não aconteceu. Em vez de convencer-me da inutilidade dessa viagem, acabou por entusiasmar-se com a idéia de seguir em minha companhia."

¹⁶ O cearense era provavelmente José Dias, o "general do sertão".

¹⁷ Na sua volta, o *Jornal do Commercio* dirá que Leolinda descendia "em linha recta", dos Tupinambás, pelo lado materno, e dos Timbiras, pelo lado paterno.

¹⁸ O único manuscrito do álbum cuja reprodução fotográfica aparece no livro é o de Rondon, a quem Leolinda encontrou em Goiás, em agosto de 1900. Citando Augusto Comte, para quem a mulher era a intermediária entre o homem e a Humanidade, ele elogia sua cruzada e afirma que "catechisar pela sciencia, eis o único e eficaz meio de chamar os nossos irmãos selvagens à civilização moderna". No opúsculo feminista, Leolinda diz que o ministro da Agricultura, Rodolpho Miranda, lhe afirmara que Rondon não a aceitaria em seu serviço "por ser elle positivista e, portanto, contrário à nomeação de mulheres para cargos públicos". "Na opinião positivista do Coronel Rondon, a mulher só tem competencia para administrar o departamento culinario do lar, acalantar creanças, lavar e engommar, ou então passear pelas Avenidas, entregando-se aos prazeres do luxo e... e... basta."

¹⁹ Provavelmente Max Fleiuss, segundo secretário do Instituto na época.

²⁰ Seu discurso deixa claro que S. da S. era Simões da Silva, não se sabe como, passando de inimigo a colaborador. Antonio Carlos Simões da Silva deixou mais de 27 livros publicados sobre suas viagens nacionais e internacionais, sobre tribos indígenas, cultura popular, arqueologia, feiras-livres, agropecuária e prostituição; era membro de várias associações nacionais e internacionais e foi vice-presidente do XVII Congresso Internacional de Americanistas (1910, Buenos Aires), delegado brasileiro ao XVIII (1912, Londres) e presidente do XX (1922, Rio de Janeiro). Tinha também amigos importantes: o conde de Afonso Celso e o médico Porto Carrero, escrevendo artigos no *Jornal do Brasil* e em *O Paiz*, em 1911, lhe atribuem a origem do decreto que criou o SPI, justamente a partir de seu trabalho apresentado no Congresso de Geografia. Diz Porto Carrero: "Parece que não tem dado o resultado desejável a catechese leiga recentemente organizada ou, pelo menos, parece que tais resultados ainda são muito escassos para que se imponham aos olhos incrédulos, sempre desconfiados do grande público." mencionando uma campanha patriótica de poucos, continua: "Arauto dessa missão altamente científica e social tem sido o Dr. Simões da Silva, que operoso e impertérito, com uma tenacidade só igual a sua nimia gentileza, se tem dedicado a essa obra generosa." (*O Paiz*, 16 de dezembro, 1911.) As fotos em que aparece nos livros que publicou — de luvas e bengala, colete e gravata borboleta, chapéu e polainas num zoológico, ou montado numa avestruz — ou os relatos de suas aventuras noturnas nos cabarés e mictórios norte-americanos (dos quais fez um roteiro) e a enorme diversidade de seus interesses sugerem

que se tratava de um curioso, mais interessado em missões oficiais do que na Sociedade que Leolinda queria criar.

²¹ CARNEIRO DA CUNHA. *Os direitos do indio*.

²² Mauro de Almeida chamou minha atenção para as semelhanças entre a atuação de Leolinda e de Daisy Bates que, impressionada pelas acusações de crueldade dos colonos brancos contra os aborígenes australianos, foi financiada pelo *Times* de Londres para investigar a sua situação e acabou passando o resto de sua vida na Austrália. Ela também se sentiu "traída" pelo sucesso dos que participaram dos mesmos empreendimentos nos quais tomou parte e, particularmente, pelo antropólogo Radcliffe-Brown. Ver NEEDHAM. *Surmise, Discovery and Rethoric*; e WHITE. *Oceania*. (Referência pela qual sou grata a Adam Kuper.)

²³ A fonte principal deste trecho é o livro de PALACÍN. *Coronelismo no extremo norte de Goiás* — o Padre João e as três revoluções de Boa Vista. Agradeço ao padre Palacín sua gentileza em me enviar dados de sua pesquisa antes de ela ter sido publicada. Agradeço também a colaboração de Thales de Azevedo e Hildegardes Vianna que me puseram em contato com Regina Lacerda e o padre Palacín quando tratava de entender as conexões goianas da aventura de Leolinda e a Boris Fausto, que também se empenhou em me apoiar nessa busca. Como mostra o padre Palacín, de 1892 a 1937 foram poucos os anos em que não ocorreram confrontos sangrentos no norte do estado de Goiás. A oposição do norte ao centro político do Estado vinha desde o século dezoito, devido às altas taxações das minas nortistas. Em 1821, a região se constituiu num governo independente e pediu autonomia ao Imperador — o que lhe foi negado. Em 1988, o norte de Goiás passou a se constituir no Estado de Tocantins.

²⁴ Frei Gil de Villanova veio para o Brasil em 1887, e em 1892, quando se iniciavam essas hostilidades, era o superior da Missão de Porto Nacional. Mesmo num testemunho insuspeito como o de frei José M. Audrin, transparecem as "pregações incendiárias" de frei Gil: "Pouco diplomata, marselhez um tanto loquaz também, deixava transpirar demais em suas conversas e mesmo nas práticas da igreja, o seu papel de partidário sinão de emissário indireto do tal partido católico de Goiaz, radicalmente oposto ao poderoso Dr. Leopoldo Bulhões." AUDRIN. *Entre sertanejos e índios do norte*. Em 1897, frei Gil fundaria, com outros dominicanos, Conceição do Araguaia, na margem paraense do rio.

²⁵ Citação de Othon Maranhão em Palacín; a frase seguinte é dele.

²⁶ Sobre os conflitos entre grupos indígenas e colonos em Goiás, ver KARASCH. *Revista da SBPH* (Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica). A autora conclui que "na última década do século 20, a fronteira goiana, especialmente no norte, ainda está por ser determinada." Ver também, da mesma autora, "Catequese e cativo, política indigenista em Goiás: 1780-1889". A análise sobre o fracasso da "catechese cristã" no Estado, opinião também dos governantes, parece dar razão a Leolinda sobre a necessidade de uma "catechese leiga".

²⁷ Padre Palacín acha "triumfalista" a descrição que o biógrafo do bispo faz da cena, citando uma carta dele: "Mal pude sair e o assalto verificou-se ardente, irresistível. Arrombaram as portas, invadiram a casa. Leão suplicou, mas em vão. Morreu na mesma hora, e com ele seu filho Mariano e sete dos seus jagunços. Treze outros foram presos. Do lado do nosso povo felizmente não

morreu ninguém. Apenas terminado o ataque e concluído o drama, nossos 1200 homens dirigiram-se para a igreja, aos gritos de 'Viva Nossa Senhora da Conceição!' enquanto centenas de rifles dão repetidas salvas de alegria... Diga a todos que a paz reina agora perfeita em nossa Conceição..." AUDRIN. *Entre sertanejos e índios do norte*.

²⁸ A notícia é repetida em pelo menos outra transcrição de uma entrevista com os índios, no jornal *Cidade do Rio*, da mesma data.

²⁹ A "sentença" parece descabida — no entanto, o padre Palacín cita várias vezes o tronco e o açoite como um recurso comum na região, na época, para a prisão de inimigos e pelo menos um exemplo de "uma senhora" morta nessas circunstâncias (p. 73). Ver também Mary Karash, citada, para seu uso nos aldeamentos indígenas.

³⁰ As três estão registradas pelo padre Palacín a cujo livro remeto para mais detalhes. A versão do padre João foi dada ao autor por José Milhomem, aliado político do padre. Padre João (1869-1947) foi chefe político de Boa Vista e região, desde a derrota que infligiu a Leão Leda até sua morte. Padre Palacín diz que ele era o "mais antigo dos coronéis" à época de sua morte.

³¹ Dunshee de Abranches, recém-formado, foi nomeado promotor em Grajaú para, segundo ele, procurar decifrar, a pedido do governador do Maranhão, a "esfinge", isto é, a razão de tão antigas e prolongadas lutas na região. Citado em Palacín.

³² Mais uma vez a função de mãe de Leolinda, aqui aliada à sua profissão, assume o primeiro plano no imaginário dos que trataram de seu caso.

³³ "Comentando a intervenção militar federal, escreveu Parsondas de Carvalho: 'Boa Vista antecedeu Canudos. A força militar praticou atrocidades indizíveis.' A alusão a Canudos mostra o fundamento da persuasão do padre João de que fora o alto comando do exército que tramara o afastamento — a supressão talvez — de Dias." Palacín, citado.

A versão do padre João é contada em suas palavras e não entre aspas, como as outras, provavelmente baseado nas informações da fonte citada. As ênfases do texto, ao longo desse trecho, são minhas.

³⁴ Luis Palacín subscreeve esta versão, acrescentando que a recusa da professora abria caminho "a todas as suspeitas". Segundo ele: "A versão de Othon Maranhão é certamente dependente da do padre João, tendo-a recebido possivelmente de seus lábios em Boa Vista, onde frequentava sua casa. Como, pois, modificou a morte de Dias, fazendo-o vítima da varíola? Provavelmente pela leitura da obra de Dunshee de Abranches, autor maranhense, e escritor da região, que certamente devia conhecer."

CAPÍTULO IV – DONA HELOISA & A PESQUISA DE CAMPO

¹ A genealogia da família, provavelmente feita por Marieta, encontra-se numa das gavetas dos sete arquivos de aço onde está reunida a documentação das duas irmãs. O pai de Alberto Torres, Antonio Martins Torres, chegou ao Brasil por volta de 1815 e casou-se com Carlota Ferreira de Seixas. Alberto Torres casou-se com a paulista Maria José Xavier da Silveira e o casal teve três filhos: Maria, Alberto e Heloisa. As duas irmãs nunca se casaram; Alberto casou-se com Regina Moura e teve dois filhos: Rosa Maria, que se casou com o paulista Helio Moniz de Souza e Antonio Alberto, falecido solteiro, "ficando

assim extinta", está anotado na genealogia, "a descendência viril de Alberto Torres." Agradeço a extrema gentileza do diretor da Casa, Itamar dos Santos, que me deixou consultar os arquivos em meio às reformas pelas quais ela estava passando, e o interesse carinhoso dos seus funcionários pela minha pesquisa. Agradeço também a Berta Ribeiro, Ana Maria Galano, Roberto Cardoso de Oliveira, Luiz de Castro Faria e Anna Timotheo da Costa por terem compartilhado comigo suas lembranças de dona Heloisa.

² Bertha Lutz ingressou no Museu Nacional em 1919, ano seguinte ao da chegada de Heloisa; no seu, como no caso da primeira mulher a se inscrever para um concurso no serviço público, foi necessário o parecer de um consultor jurídico para que pudesse assumir o cargo. No mesmo ano, Bertha Lutz fundou a Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher, depois substituída pela Federação Brasileira pelo Progresso Feminino. Sobre a trajetória de Bertha Lutz, e um bom apanhado dos argumentos contrários à qualificação das mulheres como eleitoras, ver ALVES. *Ideologia e feminismo* — a luta da mulher pelo voto no Brasil. Ver também as crônicas de Lima Barreto, na época, para um exemplo dos argumentos contrários à participação de mulheres no serviço público. Uma das notícias sobre o concurso de Heloisa, que foi aprovada em primeiro lugar, confirma indiretamente a ambivalência reinante sobre a entrada de mulheres no serviço público. Diz a notícia: "A sua nomeação constituirá, com um ato de justiça elementar do governo, a afirmação de um dos mais interessantes espíritos femininos contemporâneos." Recorte de jornal, sem data, entre os papéis de Heloisa, em Itaboraí.

³ CASTRO FARIA. Heloisa Alberto Torres (1895-1977). Ver também a breve nota biográfica de Maria Julia Pourchet sobre Heloisa: Heloisa Alberto Torres, *Revista Ciência e Cultura*, 1977. Maria Julia, que era sua amiga, foi também sua assistente na UERJ e conselheira suplente dela no CNPI. Os dois autores listam outros cargos e encargos assumidos por ela ao longo de sua vida. A participação dela no Conselho Nacional de Proteção aos Índios está documentada e é analisada por FREIRE. *Indigenismo e antropologia* — o Conselho nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955); sobre sua atuação no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas, ver GRUPIONI. *Coleções e expedições vigiadas*: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil.

⁴ A única referência que encontrei sobre a primeira viagem está numa nota de um trabalho publicado em 1937 na *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, reeditado na *Revista do Arquivo Municipal* do Departamento de Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo, em 1938. Diz ela: "A frase de um vaqueiro com quem viajamos para o Pacoval do Cururú merece registro pelo pitoresco com que documenta o facto" [capões de mato chamados de ilhas, e a linguagem marítima para descrever acidentes geográficos terrestres em Marajó]: "'Branca, depois que a gente passar a ilha do Atalaia, damos numa enseada que abre na baía onde se avista o Pacoval'. Note-se que viajamos a cavalo. De facto, depois de atravessarmos um capão de mato, de chão muito limpo, e que na orla oposta à de nossa entrada tinha uma forma circular, demos num imenso campo que, na linha do horizonte, tocava o céu. Uma pequena mancha acinzentada que foi crescendo aos nossos olhos, à medida que avançamos, cortava essa linha: era o Pacoval do Cururú." (Proteção ao material arqueológico e etnográfico, seção Publicações). É uma pena que uma tão zelosa documentadora do detalhe etnográfico não nos tenha deixado mais descrições de suas experiências de campo. Em seu

arquivo pessoal há uma coleção de dezesseis cartas para sua mãe, nas quais ela vai descrevendo as pessoas que encontra, as reuniões de que participa, as reações à Revolução de 30, registrando as encomendas que recebe de casa. Heloisa tinha 35 anos na época, mas as cartas "para minha mamãe", assinadas "da filhinha", parecem as de uma mocinha, cercada de amigos da família e com um acompanhante que a mãe exigira que fosse com ela. Deste, que parece ser um menino de recados, ela se queixa por não ajudá-la em nada ao longo de toda a correspondência e finalmente, contra a vontade da mãe, o manda de volta para casa: "Estou tão mais feliz sozinha."

⁵ WAGLEY. *Lágrimas de boas vindas* – os índios Tapirapé do Brasil Central. Sobre as dificuldades dos que vinham pesquisar no país, e não contavam com esse tipo de apoio, veja-se a cômica narrativa de David Maybury-Lewis, em *O selvagem e o inocente*, de sua peregrinação pelos gabinetes oficiais na década de 50. Heloisa integrou o Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil de 1934 a meados dos anos 40 (no currículo feito por ela mesma há uma interrogação ao lado da segunda data) e o CNPI (que presidiu de 1959 a 1967, em substituição a Rondon), desde 1943 até a sua extinção em 1967, tendo permanecido na FUNAI ainda por um ano. Sua posição central fica também clara nas inúmeras menções feitas à diretora do Museu por Alfred Métraux, em seu diário da época, publicado como *Itinéraires*.

⁶ Carta de 1º de agosto de 1938, Pasta Buell Quain na Casa de Cultura Heloisa Alberto Torres, de agora em diante CCHAT. No ano seguinte, Quain suicidou-se no interior de Goiás e lá foi sepultado. Heloisa manteve correspondência com a mãe dele durante anos; em 1945 ela conta numa carta que estava fazendo o curso do Summer Institute of Linguistics para trabalhar melhor com os manuscritos deixados pelo filho. Eles foram, afinal, publicados por Robert Murphy, em 1966.

⁷ Atas do CNPI, 1943, 12ª sessão, citado por Rocha Freire.

⁸ WAGLEY. *Lágrimas de boas vindas* – os índios Tapirapé do Brasil Central. Sigo de preferência a tradução da edição brasileira, a não ser quando, como em trechos dessa citação, ela omite certas palavras. O ano é 1940 e Wagley estava iniciando seu trabalho de campo com os Tapirapé.

⁹ Charles Wagley a Eduardo Galvão, 13 de agosto, 1947. As cartas, recortes e fotos mencionadas foram doadas por Clara Galvão ao Projeto História da Antropologia no Brasil (PHAB) e constituem a Coleção Eduardo Galvão.

¹⁰ Começando por uma carta formal, dele e de Nelson Teixeira em 1940 ("D. Heloisa, temos para com a senhora um sentimento de sincera gratidão, por ter nos proporcionado não só essa temporada de estudos, como a magnífica viagem que viemos realizando conhecendo assim um pouco melhor a nossa terra. Prometemos tudo fazer para corresponder a sua confiança."), Galvão passa a assinar "muitas saudades do filho", a partir de 1942 (Pasta Eduardo Galvão, na CCHAT). Numa carta anterior dissera: "A senhora não parece ter sido muito feliz em escolher um 'filho' que até agora não lhe escreveu uma carta. Tenho medo que a snra tenha se arrependido da adoção, o que por coisa nenhuma desejo." No arquivo de Heloisa há indicações da "adoção" de pelo menos dois meninos, um seu afilhado, que morreu criança, e outro, mencionado por vários de seus contemporâneos, a quem teria educado e legado uma casa, de quem há fotos quando criança, e de uma menina, a quem escreve, e de quem recebe cartas, de Paris. Isto é, há indícios de que, já aos 47 anos, Heloisa passa a assumir uma das definições do feminino aceitável e respeitável em nossa sociedade: a de mãe.

¹¹ Cartas de 12 de novembro de 1942; 19 de junho de 1943 e 17 de julho de 1943, CCHAT. Todas as cartas de Galvão são irônicas e algumas, como aquela em que descreve as aulas com Margaret Mead nos Estados Unidos, hilariantes. Ele sempre misturava o inglês ao português nas cartas e aportuguesava várias expressões do inglês, como "assainements".

¹² James Watson a Heloisa Alberto Torres, 4 de junho, 1943, PHAB/Coleção Eduardo Galvão. A existência desta carta entre os papéis de Galvão sugere que dona Heloisa considerava parte do aprendizado o conhecimento da opinião de todos e a passou a Galvão. Ele poderia ter sido seu aluno antes, tendo se formado no Instituto Lafayette, depois Universidade do Estado da Guanabara, hoje Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde Heloisa dava aula desde 1939, mas os papéis timbrados do Instituto dão conta de que ele se dividia em "Departamento Masculino" e "Departamento Feminino", com endereços diferentes.

¹³ Heloisa Alberto Torres a Eduardo Galvão, 7 de outubro, 1943, PHAB/Coleção Eduardo Galvão.

¹⁴ Ver a reminiscência carinhosa de Charles Wagley sobre Galvão no vídeo *Charles Wagley*, do Center for Latin American Studies, Gainesville, Florida.

¹⁵ WAGLEY; GALVÃO. *Os índios Tenetehara*: uma cultura em transição. Segundo Castro Faria, Pedro Lima, outro dos jovens que circulava pelo Museu, na época, e fez algumas excursões com Galvão, formou-se em Odontologia vindo a ocupar mais tarde uma cátedra na Faculdade de Medicina; Rubens Meanda, que como vários de seus companheiros da época, tirara o brevê na esperança de participar da Segunda Guerra, tornou-se piloto, e Nelson Teixeira suicidou-se. (Castro Faria, entrevista em 17 de fevereiro de 1995.)

¹⁶ Charles Wagley a Eduardo Galvão, 15 de janeiro, 1945, PHAB/Coleção Eduardo Galvão, em inglês no original. Dado o tom irônico de Wagley em outras cartas, o "grande clássico" recomendado tanto podia ser o trabalho de Oliver La Farge, citado por ele em outras ocasiões, como o seu próprio, produto da pesquisa numa comunidade Maia para seu doutorado e só parcialmente publicado na época — nenhum deles, no entanto, mencionado na bibliografia do livro que resultou da pesquisa dele e de Galvão. Charles Wagley só entra nesse texto como testemunha dos esforços de dona Heloisa para impulsionar a pesquisa de campo; para uma análise mais exaustiva de seu trabalho e de sua trajetória, veja ROSA. *A aliança e a diferença*: uma leitura do itinerário intelectual de Charles Wagley.

¹⁷ O Conselho foi criado em 1939 para orientar a política do SPI, e a relação entre ambos parece ter sido de conflito virtual ou explícito desde então. Em 1950, o general Rondon, presidente do Conselho, reclamava a reestruturação das duas instituições em termos que tornam esse conflito muito claro, afirmando que o SPI deveria "prestar vassalagem" ao CNPI e que em alguns processos vindos do SPI "se chegou ao cúmulo de por em dúvida afirmativas desta presidência". A criação da Seção de Estudos do SPI, em 1943, "transformou o CNPI, na prática, num órgão consultivo. Caberá à SE/SPI todo o trabalho de campo relativo ao estudo dos índios, o que era atribuição do CNPI, conforme o decreto de criação do órgão." Na gestão de Gama Malcher (1951-1955), a Seção de Estudos era responsabilidade de Darcy Ribeiro, e a Seção de Orientação e Assistência, de Eduardo Galvão. Ver ROCHA FREIRE. *Indigenismo e antropologia* – o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na Gestão Rondon (1939-1955), onde estão as citações; a ênfase é do autor. Em

1946, Galvão dizia que "D. Heloisa não me parece muito entusiasmada com a perspectiva de minha ida, contudo espero convencê-la em tempo. (...) Creio que como interino não poderei sair do Brasil, mas já pensei bastante sobre o caso e a solução é, assegurada a minha bolsa, dar um gesto pouco elegante ao interinato e cair no mundo. Perderei um auxílio valioso, não resta dúvida. Mas antes disso do que ficar parado e acabar um naturalista burocrata." Carta de Eduardo Galvão a Charles Wagley, 24 de agosto de 1946, PHAB/Coleção Eduardo Galvão. O "caso" de Galvão arrastou-se ainda por dois anos, e ele acabou sendo processado por abandono de cargo, processo que se transformou ("graças à minha rica pessoa", diz-lhe Heloisa numa carta de 1948) em exoneração. Na CCHAT há inúmeras cartas e cartões de Eduardo e Clara Galvão para Heloisa até 1965. Galvão faleceu em 1976. Sobre sua obra, ver SILVA. *Índios e caboclos* - estudo da obra de Eduardo Galvão.

¹⁸ Esse trecho está apoiado na leitura das cópias desses documentos existentes no Arquivo Heloisa Alberto Torres, no Museu Nacional, cuja consulta foi grandemente facilitada pela organização prévia feita por Maria Angélica Pinto de Paula. Agradeço a Antonio Carlos de Souza Lima, que orientou o trabalho de Maria Angélica, pela gentileza de me passar cópia desse material e por me facilitar o acesso ao Arquivo. O processo administrativo aberto pela reitoria leva o número 5008/46, e no Arquivo há uma listagem manuscrita de toda a documentação incluída nos três volumes que somam quase trezentas páginas.

¹⁹ Dos 21 naturalistas que assinaram vários manifestos contra Heloisa, sete eram do quadro permanente; nove eram naturalistas-auxiliares, em "estágio probatório"; um era naturalista extranumerário mensalista, que passara de servente para essa categoria; outro tinha sido carteiro e três eram preparadores sem concurso. Nos documentos do Arquivo há várias menções ao "uso abusivo", por parte desses últimos, do título de "naturalistas" e uma carta apenas com as iniciais do autor, L.E.M. (Luiz Emídio de Mello Filho, provavelmente), dirigida a Carneiro Leão, que presidia a comissão de inquérito, caracterizando o grupo. "E quem são eles? Individuos profundamente inferiorizados, portadores do complexo de inferioridade em sua forma agressiva e, portanto, quasi perdidos para a sociedade a menos que submetidos a um tratamento psicanalítico ao qual não é de esperar que se submetam voluntariamente. Aqui, falo como médico que também sou." Na folha de rosto do documento, há uma anotação na letra de Heloisa: "Não foi enviada." Os principais porta-vozes do grupo eram Othon Leonardos, Newton Dias dos Santos, Haroldo Pereira Travassos, Carlos de Paula Couto e Emanuel Martins.

²⁰ Othon Leonardos, autor de graves acusações à diretora, parece ter esquecido o caso do Museu anos depois. Na apresentação de seu depoimento ao CPDOC registra-se: "Em 1946 elegeu-se diretor dessa Instituição, não chegando, entretanto, a assumir o mandato, em função de sua nomeação para o cargo de assessor da Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, que exerceu até 1956." Leonardos (1899-1977), era livre-docente em Geologia Econômica na Escola Politécnica, onde se formara, e ocupava também a cadeira de Geologia e Paleontologia da Faculdade Nacional de Filosofia. Depois de sua aposentadoria, pelo Museu, em 1954, passou a dirigir a Mannesmann Mineração S.A. em Minas Gerais até 1972. FINEP/CPDOC. *História da ciência no Brasil* - acervo de depoimentos. Ele estava, portanto, no Conselho, em 1948, quando este vetou a criação do Instituto da

Hiléia Amazônica, o que causou grande aflição em Heloisa, presidente da comissão interina para sua criação e então em Paris para uma reunião sobre o Instituto: "Paulo (Carneiro) acaba de me telefonar que a Comissão de Segurança Nacional acaba de recusar o Instituto da Hiléa. Parece que Paulo está chamado ao Brasil para prestar declarações. Nem sei o que pensar, ou fazer." Carta a uma pessoa da família não identificada, na pasta dela na CCHAT. Sobre a história da proposta do Instituto da Hiléia Amazônica e o papel de Heloisa, ver MAIO; SÁ. *Ciência na periferia: a Unesco, a proposta de criação do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica e as origens do Inpa. História, Ciências, Saúde*.

²¹ O caso das eleições foi tratado ainda no âmbito do Ministério da Educação, também resultou num processo administrativo, e sua consequência foi a punição, com suspensão, dos dois naturalistas envolvidos na agressão no dia da votação. Na mesma carta a Wagley citada antes (nota 17), Eduardo Galvão dizia: "Não temos feito outra coisa no Museu que trabalhar na exposição, e como estamos longe do fim. A situação permanece a mesma. Inquéritos, processos, representações e o diabo para cima de D. Heloisa. Não é para menos, os pequeninos estão dando tudo para tomarem conta do negócio, aproveitar-se de tudo o que foi feito até agora, para então reabrir o Museu e fazer a 'caveira' de nossa querida amiga. Nós não podemos senão ativar ao máximo o trabalho, pois si conseguirmos abrir ao público a exposição de antropologia, a batalha está ganha para o nosso lado." A exposição de antropologia foi aberta ao público em abril de 1947. Ver CASTRO FARIA. "As exposições de antropologia e arqueologia do Museu Nacional", conferência que abriu a exposição.

²² Alberto Childe tinha sido o encarregado da Coleção de Antiguidades Clássicas do Museu, e no documento fotografado existente no Arquivo de Heloisa no Museu Nacional aprova as medidas tomadas por ela para a conservação dos sarcófagos; Price era paleontólogo da Universidade de Harvard, especialmente contratado para desmontar o Megatério e através do documento, onde dá detalhes técnicos do que foi feito, ficamos sabendo também que treinara Carlos de Paula Couto para remontá-lo, num estágio que este fez com ele na Argentina. O Megatério, personagem muito fotografado durante todo o caso, ainda pode ser visitado no Museu Nacional.

²³ Métraux registrava em seu diário, em 1939, que dona Heloisa "se queixa, contudo, do regime e das leis que impedem a acumulação de cargos. Todos os funcionários desertaram do Museu para se dedicar ao ensino." Sobre a importância da criação das faculdades de filosofia para a institucionalização da ciência no Brasil, ver SCHWARTZMAN. *Formação da comunidade científica no Brasil*.

²⁴ Newton Dias dos Santos dissera, em seu depoimento à comissão, que "a impugnação da mesa (eleitoral) se tornou necessária devido à provocação efetuada pelo sr. P.L., que usando das clássicas táticas comunistas de que é perito...". Ele, José Oiticica, Romualdo Ferreira de Almeida e Haroldo Pereira Travassos queixaram-se da censura que teriam sofrido à Associação Brasileira de Escritores, queixa que teve como consequência uma carta de seu presidente, Guilherme Figueiredo, a Heloisa, pedindo a versão dela do caso. Heloisa responde que "censura não houve" e encaminha os manuscritos corrigidos pelos autores, concluindo: "Não se trata aqui, de um caso de liberdade de pensamento, que cumpre distinguir nitidamente da 'indústria

de publicidade procurando prevalecer sobre o pensamento', traço característico da campanha promovida por alguns naturalistas do Museu contra sua diretora."

²⁵ Em 1935, Heloisa chegara a enviar uma carta retirando-se da Sociedade dos Amigos de Alberto Torres, em protesto a certos comunicados à imprensa sobre "a inconveniência dessa ou daquela corrente imigratória, em nome da mais duvidosa argumentação científica, e assim, postos à margem os métodos de pesquisa utilizados pelo patrono, chegou-se a falsear-lhe o pensamento". Parece ter recomposto suas relações com a Sociedade mais tarde, já que seu nome volta a aparecer entre os sócios anos depois. (Pasta Sociedade dos Amigos de Alberto Torres, CCHAT.) Sobre a Exposição em Portugal, ver o Capítulo V.

²⁶ A própria Heloisa é ambígua em relação à denominação de seu cargo: nos documentos que assina, quase sempre refere-se a si mesma como *diretor*, a mesma ambiguidade se nota na documentação de seus interlocutores — e foi mantida aqui nas transcrições.

²⁷ Os documentos do Arquivo de Heloisa no Museu Nacional estão todos comentados à margem, por ela, numa letra inconfundível (numa carta a Buell Quain, que parece ter criticado sua letra, ela escreve todo um parágrafo em "letra de forma"; desiste, e diz a ele que faça um esforço para lê-la). Ao lado de outras frases deste documento, como "detesta a democracia", ela escreveu "falso" e ao lado desta: "citem os fatos". É interessante a menção ao "matriarcado" já que, além de Bertha Lutz e da própria Heloisa, parece que não havia nenhuma outra mulher trabalhando no Museu em cargos de pesquisa. Mas veja a nota 48. Em outros documentos os seus opositores falavam em "oligarquia", já que a secretaria e o arquivo estavam a cargo da irmã de Heloisa, e a biblioteca, com uma "sobrinha". Heloisa sublinhou com lápis vermelho o "sobrinha": tanto ela, como sua irmã Marieta, funcionária do Museu, eram solteiras. Sua única sobrinha casou-se com um paulista aos dezesseis anos e mudou-se para São Paulo.

²⁸ O único ponto da entrevista de Newton Dias dos Santos que Heloisa deixou sem resposta parece ser justamente uma tentativa dele de arejar rumores. Comentando a decisão dela de fechar o Museu às 17 horas, contra o que também se insurgiam os naturalistas, acrescenta que Heloisa "declarou que havia razões muito sérias para não conceder o pretendido, e que não podia declarar quais eram estas razões, deixando entrever a existência de fatos graves, com ofensa para a nossa própria reputação". Durante os trabalhos da comissão nomeada pela Universidade, o mesmo naturalista circulou um manifesto em que pedia o desmentido de colegas a uma declaração que teria sido feita à comissão por José Cândido de Carvalho, de que ele ameaçara "com fatos da vida íntima", os que "não votassem contra a diretora". Assinam todos os opositores de Heloisa. Rumores à parte, é interessante o modo como a votação em Othon Leonardos é expressa no documento.

²⁹ Trecho da carta citada: "Certamente conhece V. S. a (...), figura típica de intersexuado e por isso psiquicamente desequilibrado, instável, irritadiço, ilógico, contraditório e irresponsável." Entre os papéis de Heloisa há cópia de outra carta, "particular", enviada pelo chefe da seção de administração do Museu ao redator do *Diário da Noite*. Diz ele que Heloisa, "por um natural sentimento feminino, não quis adiantar coisas que mudariam inteiramente o aspecto da questão (nessa questão, eu costumo dizer que se o Diretor fosse um homem as coisas não teriam chegado ao ponto em que chegaram...)". E

também tematiza a personalidade de um dos inimigos de Heloisa: "Adamado, de voz fina. Integralista. Sua crítica caracteriza-se pelo ataque pessoal."

³⁰ A análise é devedora, como se percebe, de DOUGLAS. *Pureza e perigo*. Analisando a simbologia de gênero dos Hagen, Marilyn Strathern mostra que, apesar de todas as diferenças entre a nossa e a sua sociedade, lá como aqui esses atributos são manipuláveis: "Indivíduos podem cruzar a fronteira (homens de status baixo são 'como mulheres', mulheres de prestígio são 'como homens'). Uma mudança de status (um 'big man' que não dá certo, uma mulher que prova ser como homem) é sempre possível." (STRATHERN. No Nature, no Culture: The Hagen Case.) É essa possibilidade de manipulação que mostra que é só por uma ficção sobre a qual se concorda socialmente que se pode pensar nas categorias masculino e feminino como formando dois conjuntos estanques. De fato, os atributos das categorias masculino e feminino formam um continuum e, de certo modo, "circulam" de um a outro pólo. Parece ser, justamente, essa circulação "imprópria" que os guardiões do modelo dos conjuntos estanques denunciam: a impropriedade de uma "mulher" se comportar como "homem", ou vice-versa. Ver alguns exemplos dos perigos dessa circulação para a liberdade, e a vida, das pessoas em CORRÊA. *Morte em família*. No contexto, é interessante que os opositores de Heloisa tenham escolhido a palavra matriarcado para definir sua atuação, denotando ao mesmo tempo sua pertinência (atribuída) ao campo feminino e ao campo antropológico.

³¹ O cartão de Afrânio Peixoto não tem data; o de Baldus é de março de 1946: Pastas com os nomes de seus autores, CCHAT.

³² Sobre a Universidade do Distrito Federal, iniciativa de Anísio Teixeira, e toda a disputa em torno da educação superior no Estado Novo, ver SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA. *Tempos de Capanema*. Castro Faria comenta: "Foi grande a disputa por esses cargos e é claro que só os participantes da facção dominante do campo intelectual naquele momento tiveram acesso a eles." (A Antropologia no Brasil. Depoimento sem compromissos de um militante em recesso). Como Schwartzman e suas colaboradoras mostram, mesmo alguns integrantes da "facção dominante" foram contrariados. No caso específico da cadeira de Antropologia e Etnografia, dizia Alceu Amoroso Lima em carta a Capanema, ao renunciar à posição de diretor da nova faculdade: "Hoje, conhecendo melhor o meio, sei perfeitamente que será impossível afastar o Almir de Andrade, (...) o Arthur Ramos (ainda é, a despeito de tudo, o menos perigoso), o Faria Góis, etc. (...)."

³³ A ênfase nos estudos de comunidade, na Escola de Sociologia e Política, levou muitos contemporâneos a definir a Escola como "o lugar da empiria" por oposição ao "templo da teoria" que seria representado pela Faculdade de Filosofia. Vilma Chiara, que enfatiza sua formação como pesquisadora de campo na Escola, observa: "A USP era outro mundo, um mundo nobre do intelectual, um intelectual mais preocupado com os aspectos sociais, mais teórico. A gente era muito na prática, recolhia o material e publicava os dados etnográficos que tinham sido encontrados, enquanto que na USP a idéia era a teoria. Quando eu ia na USP, com muito respeito — estou entrando no templo do saber — limpava os sapatinhos da poeira da pesquisa de campo." Depoimento ao PHAB, em novembro de 1987, também registrado no vídeo *Cem anos de antropologia: imagens brasileiras*, Unicamp, 1994.

³⁴ A história da SBAE está contada em detalhes por Paulo Roberto Azeredo em *Antropólogos e pioneiros: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia*

e Etnologia. Essa pesquisa é a fonte da documentação citada neste trecho, a menos que haja indicação em contrário. Sobre a carreira anterior de Arthur Ramos, mais ligada à Medicina Legal, ver CORRÊA. *As ilusões da liberdade*.

³⁵ Entre os papéis de Heloisa há uma nova portaria, de 1952, assinada pelo ministro Simões Filho, designando ela, Edgar Roquette-Pinto, Eduardo Galvão, Luiz de Castro Faria, Pedro Lima e Tarcísio Messias para compor a comissão organizadora da I Reunião Brasileira de Antropologia.

³⁶ Essa história bem poderia ser ilustrada por uma foto do arquivo de Heloisa na qual ela aparece com uma tora sobre o ombro e com um sorriso maroto no rosto.

³⁷ Castro Faria defende aqui a mesma posição que expressou em outro texto, de 1942, onde afirmava: "O Museu Nacional, entretanto, continua a ser o único instituto de pesquisa onde a antropologia é cultivada em todos os setores de seu amplo domínio..." A antropologia no Brasil e na tradição do Museu Nacional, *Revista do Brasil*, dezembro de 1942, citado por Azeredo.

³⁸ Wolf Lepenies retoma a expressão de Merton em sua proposta de uma "história das disciplinas" e acrescenta: "Sublinho, com ênfase, que os processos de institucionalização implicam em atos de recusa: as disciplinas adquirem as suas identidades não apenas através da afirmação, mas também pela negação. Elas não só devem declarar quem desejam seguir, mas também a quem desejam abandonar." Ver: "Interesting Questions" in the History of Philosophy and Elsewhere, em R. Rorty, B. Schneewind e Q. Skinner (*Philosophy in History*). É claro que as mesmas estratégias operam no interior das disciplinas.

³⁹ O caso virou assunto de jornal e ambas, Heloisa e Marina, foram atacadas nos noticiários como empenhadas em "defender as bolsas e não os interesses do ensino". O irônico nessa disputa é que Édison Carneiro, um grande campeão dos interesses dos negros, foi outro, além de Maria Alice Moura Pessoa, a tentar se inscrever no concurso aberto depois da morte de Arthur Ramos. Os três, eles e Heloisa, pediram ao Conselho Universitário a concessão de "notório saber" para suprir a ausência de títulos — pedido negado em todos os casos. Marina e Heloisa foram eleitas como integrantes do primeiro Conselho Científico da ABA, na reunião da Bahia. Os que trabalharam com Marina a lembram como uma pessoa gentil, que estimulava os interesses de pesquisas dos alunos e que os protegeu no período da ditadura militar, tendo morrido depois de ser presa "para averiguações" em 1968. Ver a biografia de Marina na tese de RIBEIRO. *Heloisa Alberto Torres e Marina São Paulo de Vasconcellos*: entrelaçamentos de círculos e formação das ciências sociais, que também dá mais detalhes a respeito da trajetória de Heloisa, e no livro de BARROS, *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*.

⁴⁰ Numa conferência intitulada "As novas diretrizes da antropologia", proferida na sessão inaugural da SBAE, em agosto de 1941, Ramos, nas palavras de Azeredo, que resume a conferência: "Alertou não ser mais possível circunscrever o estudo da Antropologia Física (Biológica) e da Antropologia Cultural ao universo daquelas culturas denominadas de 'primitivas' — por não ser objeto da SBAE a prática daquela ciência de museu, criada para a burocratização do pitoresco, do bizarro. Ademais, informou Ramos o fato de se haver tornado consensual para a ciência antropológica que mesmo os povos considerados mais 'primitivos' partilham culturas de estrutura dinâmica em constante fluxo de transformação."

⁴¹ Segundo Castro Faria, o concurso acabou não se realizando, o que parece confirmado por Azeredo que diz ter Marina assumido "a interinidade da cátedra". Na CCHAT, na pasta de Heloisa, há o rascunho de uma carta para o então diretor da Faculdade Nacional de Filosofia, Eremildo Viana, pedindo a devolução de seus documentos e o cancelamento de sua inscrição no concurso "pois já se passaram sete anos sem que ele se realizasse". Consta também uma certidão do Conselho Universitário que, ao contrário do que diz Azeredo, em 1950, reconheceu a equivalência de seus méritos a uma livre-docência, registrando em ata, numa linguagem cuidadosa, que esta era porém uma questão inteiramente separada da do concurso.

⁴² Heloisa cita as "quatro moças" que foram "instruídas" por Roquette-Pinto para fazerem a pesquisa: Emilie Saldanha da Gama, Laura da Fonseca e Silva Brandão e Noemia Alvares Salles, além dela. Numa entrevista de 1952, dada a Eneida, Heloisa lembra que, logo que saiu do Colégio Sion, onde estudava, um grupo de moças — duas filhas de João Baptista de Lacerda, uma sobrinha de Pacheco Leão, Marieta e ela — pediram a Roquette-Pinto que organizasse um curso para elas. A menção sugere que outras moças da sociedade carioca (filhas ou sobrinhas de), como Heloisa, faziam estágios não remunerados no Museu. Numa outra entrevista, Heloisa cita também as traduções para o francês que fazia de textos de Roquette Pinto. Numa entrevista em 1988, a propósito de Emilia Snethlage, Maria Luisa Hussak van Velthen, que também trabalhou no Museu na década de 20, lembrava das traduções que fazia, do alemão, para Roquette-Pinto. A pesquisa de Roquette-Pinto, "Notas sobre os tipos antropológicos do Brasil", foi apresentada ao I Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929 e publicada em *Ensaio de antropologia brasileira*. Sobre a trajetória de Roquette-Pinto, ver RIBAS. *O Brasil é dos brasileiros*: medicina, antropologia e educação na figura de Roquette-Pinto.

⁴³ Heloisa cita duas outras mulheres interessadas na questão: Julia de Magalhães Viotti, que publicou em 1933 uma "Contribuição à antropologia da moça mineira" e Maria Julia Pourchet, a quem agradece a comunicação de dados sobre a pesquisa por ela feita com alunas de escolas públicas do Distrito Federal.

⁴⁴ Fróes da Fonseca, catedrático de anatomia na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (cujo assistente era José Bastos de Ávila, autor do romance sobre Heloisa), dera a aula inaugural de um curso de antropologia no Museu Nacional em 1932 e definira a antropologia como "a biologia comparativa dos grupos humanos", definição completada assim por Roquette-Pinto: "Encarados do ponto de vista do sexo, da idade e da raça." No mesmo curso, Bastos de Ávila dera aulas práticas sobre "noções de estatística aplicada à biometria". Heloisa deve ter sido aluna aplicada: as mesmas curvas e cálculos apresentados no livro de Bastos de Ávila frequentam esse texto fragmentado. Há inclusive uma pequena nota orgulhosa sobre a diferença entre a variação contínua e a variação descontínua: "Fato este sobre o qual parece-me que fui a primeira a chamar a atenção." "A Anemone silvestri pode, na verdade, apresentar 7, 8 ou 9 pétalas, nunca porém 7,0125 ou 7,02364 etc." Ver ÁVILA. *Questões de antropologia brasileira*.

⁴⁵ Sabendo o desfecho da disputa em cujo contexto o trabalho foi preparado, não é de admirar que ele não tenha sido publicado. Com 45 páginas, tamanho comum às teses de concurso da época, tem uma estrutura de artigo pelos padrões atuais e contém muitas informações que interessariam a um

campo para o qual Heloisa provavelmente nem pensou em contribuir, o da moda. É interessante que a tese de Gilda de Mello e Souza, "A moda no século XIX", só publicada muitos anos depois, tenha sido defendida no mesmo ano. No Arquivo de Heloisa no Museu há uma caixa com várias amostras dos panos africanos que ela analisa em seu texto.

⁴⁶ Lévi-Strauss concorda com sua primeira percepção: "Sem pretender remontar às origens, o fato é que, na América, o mais frequente é a cerâmica ser uma arte feminina. (...) Demiurgo em pequena escala, a ceramista também ciumenta restringe uma matéria em liberdade. Modelada e fixada pelo cozimento numa forma imutável, essa matéria, por sua vez, restringe, ao 'culturalizá-las' substâncias vegetais e animais ainda no estado da natureza." (*A oleira ciumenta*) No contexto da luta pela direção do Museu, Heloisa teria gostado das relações que Lévi-Strauss estabelece entre a preguiça e a oleira. Com essas observações de Heloisa à nossa frente, podemos reler também o romance de Bastos de Ávila: ao fazer sua personagem destruir a teoria do trançado, ele não estava, de certo modo, corroborando a idéia inicial dela, abandonada, parece, a contragosto?

⁴⁷ Numa carta de Carl Withers, de outubro de 1956, ele diz: "Estou extremamente interessado em ajudá-la a treinar essa mocinha (Geraldo diz que ela é muito talentosa), e o jovem, e quem mais você tiver disponível para o trabalho de campo." Comparar com a ênfase anterior de Heloisa, na carta a Ramos, sobre o treinamento oferecido a rapazes. O filme é *Arraial do Cabo*, dirigido por Paulo Cesar Saraceni. Ver as lembranças do diretor a respeito da pesquisa em *Por dentro do cinema novo*, referência pela qual sou grata a Ana Galano.

⁴⁸ Numa carta às diretoras da União Universitária Feminina, Carmen Portinho, Maria Rita Soares de Andrade, Marianna Brito, Izolina Segadas Viana e Isabel do Prado, Heloisa explica porque cancelara a inscrição de mulheres para o concurso de naturalista auxiliar extranumerário. Começa mostrando as bases do argumento que seus inimigos usaram na luta pela direção do Museu, ao dizer que, quando assumiu a direção, o Museu tinha seis mulheres como funcionárias: "Hoje tem 38 e isso se fez por minha direta iniciativa. A seção de administração e a biblioteca são chefiadas por mulheres." Depois diz que as razões que expõe na carta "revestem-se de caráter confidencial. Nunca arguiria, de público, tais razões, nem mesmo para justificar a atitude que assumi. Sofrerei, sem protesto, a injustiça." Lembrando Emilia Snethlage como exemplo, diz que das três naturalistas auxiliares que o Museu tem, duas não se recusavam a fazer excursões ("parte integrante das funções do naturalista"), quanto à outra, recusara porque "o marido não lho permitiria" e dos 365 dias de trabalho, compareceu 265, por ter tido filhos e doenças. Explica que três mulheres tinham se inscrito no concurso, duas não compareceram à defesa de tese e a terceira, que concorria à vaga em Antropologia Física, apresentara um trabalho sobre música indígena. Agradece a elas a oportunidade de deixar registradas para a história as suas razões e conclui: "As condições, no futuro serão outras, pelo menos eu o espero." Pasta de Heloisa, na CCHAT.

⁴⁹ Os recortes são de vários jornais cariocas e estão na Pasta Heloisa Alberto Torres na CCHAT. Agradeço a Ingrid Weber e a Januária Mello pelo interesse e apoio entusiasmado de ambas à pesquisa na Casa de Cultura de sua terra natal.

CAPÍTULO V – O MISTÉRIO DOS ORIXÁS E DAS BONECAS: RAÇA E GÊNERO NA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA

¹ Infelizmente não temos uma noção equivalente a de gênero para falar de raça, desvinculando esta palavra de seu referencial histórico propriamente racista. No âmbito da constituição do campo das relações raciais no Brasil, do qual vou estar tratando aqui, raça é quase que sinônimo de negro. Mas, não obstante a recente sofisticação das teorias de gênero, trata-se, nos dois casos, de *marcas corporais*: é no corpo dos sujeitos dessas teorias que se exibem as marcas de gênero ou de raça.

² Mote da série exibida pela Rede Globo sobre os 500 anos da descoberta do Brasil.

³ Outros intelectuais baianos, não ligados à "escola", mas vinculados ao grupo por laços de amizade, também para lá se transferiram nessa década: Péricles Madureira de Pinho, Álvaro Dória e Armando de Campos, médicos e jornalistas que também ocuparam postos importantes nas instituições da capital. Sobre o grupo, pode-se ler mais em CORRÊA. *As ilusões da liberdade*.

⁴ Lembro, sem pretensão de esgotar a lista: *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues (1932); *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre (1933); *O alienado no direito civil brasileiro*, de Nina Rodrigues (1933); *O negro brasileiro*, de Arthur Ramos (1934); *O animismo fetichista dos negros baianos*, de Nina Rodrigues (1935); *O folclore negro do Brasil*, de Arthur Ramos (1935); *Religiões negras*, de Edison Carneiro (1936); *As culturas negras no Novo Mundo*, de Arthur Ramos (1937); *Negros bantos*, de Edison Carneiro (1937); *Costumes africanos no Brasil*, de Manoel Querino, organizado por Arthur Ramos (1938); *Coletividades anormais*, de Nina Rodrigues, organizado por Arthur Ramos (1939); além dos três volumes sobre os primeiros Congressos Afro-Brasileiros, dois volumes sobre o Congresso de Pernambuco, em 1935 e 1937 e, em 1940, um volume sobre o Congresso na Bahia. Todos esses livros — e a lista tem muitas lacunas — foram publicados nas coleções dirigidas por Afrânio Peixoto ou por Arthur Ramos, com exceção do primeiro livro de Nina Rodrigues e de *Casa grande & senzala*. Vale lembrar que, na mesma década, Gilberto Freyre dirigia a Coleção Documentos Brasileiros (1936-1939), da Editora José Olympio, lá tendo publicado três de seus livros até o final da década — e mais dez até 1960. PONTES. *Retratos do Brasil*: editores, editoras e 'coleções Brasileira' nas décadas de 30, 40 e 50.

⁵ Aqui há várias sobreposições de influências mútuas, regionais e internacionais, na vida intelectual: é importante lembrar a visita de Gilberto Freyre ao Rio de Janeiro, em 1926, registrada por Hermano Vianna em *O mistério do samba*, e seu encontro com músicos, negros ou mulatos, representantes do samba carioca, para contextualizar a sua proposta de um Brasil mestiço. Ver a análise de Tiago de Melo Gomes (*Lenço no pescoço*, 1998), especialmente o Capítulo 2, sobre a forte presença de mulatos e portugueses na cena brasileira, no teatro de revista carioca no início do século 20, em encenações que prefiguravam as análises de Freyre. É também importante lembrar que Gilberto Freyre voltava dos Estados Unidos e que seria dos primeiros intelectuais brasileiros a sublinhar a importância da troca da noção de raça pela de cultura para explicar o país, tendo sido depois o fundador do luso-tropicalismo...

⁶ Em OLIVEIRA; LIMA. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*, p. 129, ênfase adicional.

⁷ CARNEIRO. *Ladinos e crioulos*, p. 101, ênfase adicional. A coletânea de Edison Carneiro reúne artigos publicados em jornais, ou apresentados em conferências, e inéditos: este texto traz a data de 1940 e a anotação "inédito". Chama a atenção que a data é a mesma da publicação da coletânea com os trabalhos apresentados ao II Congresso. Em 1953, na I Reunião Brasileira de Antropologia, Edison Carneiro dizia que os Congressos inauguraram "a estação de espetáculos do negro" ao apresentá-lo, ele que já era "um velho cidadão brasileiro", como "um estrangeiro" e, considerando esta fase como definitivamente encerrada, insistia numa linha de pesquisa que levasse em conta os processos *atuais* (ênfase do autor) das relações raciais. p. 115, de um texto também inédito até então.

⁸ Sobre a ênfase na política, observe-se que uma das consequências do II Congresso foi a criação, no mesmo ano de 1937, da União das Seitas Afro-Brasileiras, em grande medida graças à atuação de Edison Carneiro. Numa carta daquele ano, ele dizia a Arthur Ramos: "Estou vendo se consigo a liberdade religiosa dos negros" (em OLIVEIRA; LIMA. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*, p. 152), liberdade que, no entanto, só foi juridicamente estabelecida por um decreto do governador do Estado no ano de 1976. Além de ser perseguido como "comunista", perseguição que persistiu até a época do golpe militar de 1964 [ver VILHENA. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*], Edison Carneiro era irmão do jornalista e advogado, depois senador, Nelson Carneiro, inimigo declarado do então governador da Bahia, Juracy Magalhães. Ao longo de sua vida Edison Carneiro abrandaria sua posição política a ponto de ter tido um desentendimento com um dos organizadores (além dele, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento) do I Congresso do Negro Brasileiro, no Rio, em 1950. No que Abdias do Nascimento chamou de "Declaração dos 'cientistas'", Carneiro, Guerreiro Ramos, Costa Pinto e Darcy Ribeiro, entre outros, repudiavam "o acirramento de ódios e rivalidades injustificáveis entre os homens, com o ressurgimento do racismo" e afirmavam que embora o negro brasileiro "ainda conserve reminiscências africanas em certas atitudes sociais, já constitui um ser fundamentalmente brasileiro, parte da cultura nacional do Brasil". (NASCIMENTO. *O negro revoltado*, p. 399) Sobre a ênfase na "africanização" dos cultos afro-brasileiros, ver o excelente trabalho de DANTAS. *Vovô nagô e papai branco*.

⁹ Claude Lévi-Strauss e Castro Faria acabavam de retornar de uma expedição ao Brasil Central; Charles Wagley acabava de chegar ao país e planejava sua pesquisa com os Tapirapé. Sobre os pesquisadores estrangeiros, ver MASSI. *Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras (1930-1960)*. Entre os franceses, a exceção era Roger Bastide; entre os norte-americanos, os poucos que se interessaram pela análise das relações raciais no período analisado foram para a Bahia (F. Frazier, D. Pierson, M. Herskovits). Só mais tarde, na década de 50, com o convênio entre o Estado da Bahia e a Universidade de Columbia, sob a direção de Thales de Azevedo e Charles Wagley, é que os estudos sobre relações raciais na Bahia envolverão um número grande de pesquisadores — e, ainda assim, creio que menor do que os pesquisadores que para cá vieram estudar os grupos indígenas, como, por exemplo, os envolvidos no Projeto Harvard-Brasil Central, coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis, a partir do Museu Nacional.

¹⁰ Em sua análise do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, Grupioni cita uma notícia de jornal em que se anunciava que Landes ia "pesquisar os índios nas tabas" e estranha o modo como o Conselho lhe concedeu a licença de pesquisa: no "documento impresso estão riscados os campos 'para exploração da região' e 'fazer pesquisas', que foram substituídos, respectivamente, por 'visitar' e 'fazer exclusivamente estudos sociológicos'." (GRUPIONI. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*, p. 79.)

¹¹ HERSKOVITS, resenha de "The City of Women", no *American Anthropologist*; RAMOS. Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro, em *A aculturação negra no Brasil*.

¹² Seria um longo desvio acompanhar a "fortuna crítica" do livro na sua íntegra: para a história completa ver HEALEY. Os desencontros da tradição em *Cidade das Mulheres: raça e gênero na etnologia de Ruth Landes*. É interessante observar, no entanto, que embora a primeira análise de sua pesquisa sob esta ótica tenha partido da própria Ruth Landes (1970), esta passou quase despercebida até sua "recuperação", no final dos anos 80 pelas antropólogas feministas. Aqui, estou menos interessada na possibilidade de recuperar a relação entre raça e gênero na Bahia dos anos 30 e mais interessada em entender como essa relação foi importante na história da antropologia brasileira.

¹³ No mundo mais sofisticado de Nova Iorque, essa primeira razão podia parecer ridícula, mas a própria Ruth Landes resumiria a sua situação, quase trinta anos depois, na frase que seu marido latino-americano ouvira anos antes de conhecê-la: "Uma mulher se metendo em assuntos de homens." (LANDES, 1970: 129; 124.) No Brasil, no entanto, tais comentários pareciam ter outro peso: Edison Carneiro registrou num artigo que, ao avisar Arthur Ramos de que ia criticar suas observações negativas a respeito do trabalho de Landes, na resenha que preparava sobre *A aculturação negra no Brasil* (1942), este respondeu: "Não o faça, senão eu publico coisa muito pior." Carneiro só viria a publicar suas críticas a Ramos quinze anos após a morte dele. CARNEIRO. *Ladinos e crioulos*, p. 227. O silêncio de Carneiro durante todos esses anos corrobora a avaliação de Cole de que vários níveis de assimetria estavam em jogo nesta história: aqui é a deferência do jornalista, mulato e mais jovem, pelo especialista branco e mais velho que parece ter preponderado.

¹⁴ É curioso que o próprio Arthur Ramos chamara a atenção para o fenômeno da homossexualidade nos candomblés de caboclo, num livro que Landes pode ter lido. Em 1934, ele citava várias reportagens dos jornais da Bahia para mostrar que, desde o final dos anos 20 aí se estava dando um sincretismo entre o fetichismo e o "baixo-espiritismo". Numa dessas matérias, por ele transcrita, diz o repórter: "O tenente Vergne foi ao seu encontro. E com espanto notou que era um homem vestido de mulher! O 'pai' Quinquim havia se transformado..." (p. 110). No mesmo livro há inúmeras citações sobre a importância das mães-de-santo na Bahia. RAMOS. *O negro brasileiro*. Para uma revisão da literatura que trata dessa presença, e uma análise de caso, ver FRY. *Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros, em Para inglês ver*; e, para uma retomada do debate, ver BIRMAN. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*.

¹⁵ "A Cult Matriarchate and Male Homosexuality", *The Journal of Abnormal and Social Psychology* e "Fetish Worship in Brazil", *The Journal of American Folklore*. Neste mesmo número, foi também publicado um artigo de Édison Carneiro, "The Structure of African Cults in Brazil", traduzido por Ruth Landes.

¹⁶ Já tinha escrito boa parte deste texto quando recebi o trabalho de Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros sobre Arthur Ramos e cópia da correspondência entre Landes e Herskovits e entre Herskovits e Ramos, que me foi gentilmente enviada por Kevin Yelvington. Os documentos de Ramos estão na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e a documentação de Herskovits está na Melville J. Herskovits Library of African Studies, na Northwestern University, Evanston, Illinois. Ambos merecem minha profunda gratidão por sua generosidade em compartilhar documentos e idéias. Tal documentação ajudou a precisar alguns pontos da questão, como a data da famosa carta que Ramos e Herskovits teriam escrito a Gunnar Myrdal sobre Landes. A correspondência entre Ramos e Herskovits é volumosa: cinquenta cartas trocadas entre 1935 e 1941 — e diz respeito basicamente à visita de Ramos aos Estados Unidos. Na carta de 14 de março de 1940, está anexada cópia da avaliação de Ramos sobre o trabalho de Landes, enviada à Carnegie Foundation. Entre os documentos transcritos por Barros, está também uma carta de Rudiger Bilden, professor em Fisk à época do estágio de Landes, retirando a recomendação que fizera dela anteriormente: "No ano que passou, ela não se portou adequadamente..." BARROS. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*, p. 200.

¹⁷ Ver a íntegra de seu comentário que, com exceção dos trechos específicos sobre o relatório, é o mesmo publicado em 1942, em BARROS. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*, p. 248-267. O texto, com o título "O 'ethos' do negro no Novo Mundo", tem a data de 30 de junho de 1941, encimada pela referência à Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. A sociedade foi fundada em 7 de junho de 1941 e na cuidadosa recuperação feita por Azeredo dos trabalhos lá apresentados não há nenhum que se assemelhe a este. A carta resposta que Ramos cita é de maio de 1940, o que permite situar sua primeira apreciação do relatório de Landes entre janeiro e maio desse ano. Sobre o autor da carta a Ramos, Jackson comenta que "Guy B. Johnson, um sociólogo branco do sul", fizera eco às críticas a Herskovits, dizendo numa resenha que "um enorme problema prático era como impedir que este livro [*The Myth of the Negro Past*] se transformasse em argumento para aqueles que procuram novas justificativas para a segregação e o tratamento diferenciado dos negros." (1942, citado em JACKSON. Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture, p. 121.) Sobre as razões que levaram Myrdal a desistir de um estudo comparativo com outros países, e uma análise detalhada da preparação de *An American Dilemma*, ver SOUTHERN. *Gunnar Myrdal and Black-White Relations: The Use and Abuse of An American Dilemma, 1944-1969*. A colaboração de Ruth Landes, ou de Ramos, não é mencionada por ele, apesar do papel de destaque que Johnson recebe em seu relato.

¹⁸ LANDES. A Woman Anthropologist in Brazil, p. 129.

¹⁹ Barros transcreve três cartas de Landes a Ramos, encontradas em seu arquivo na Biblioteca Nacional — duas de Salvador, de setembro e outubro de 1938, e uma de Nova Iorque, de dezembro de 1939 —, observando que sua existência desmente a afirmação de Ramos de que perdera o contato com Ruth Landes depois de tê-la conhecido no Rio de Janeiro.

²⁰ A carta mostra também a abrangência inicialmente esperada por Myrdal de seus colaboradores — e o pouco tempo que lhes era dado para cumprir seu compromisso. Diz Landes: "[A Carnegie] quis que eu escrevesse sobre The Ethos of the Negro in the New World, querendo dizer América do Sul, as Ilhas e Harlem. Tudo dentro de 4 meses. Naturalmente era preciso fazer referências também à África e todos os EUA."

²¹ Sally Cole (Ruth Landes and the Early Ethnography of Race and Gender, p.184) observa que não encontrou a carta, também não encontrada pelos outros pesquisadores que trabalharam com a questão, o que me levou a supor que Ruth Landes se referia, de fato, aos pareceres de Ramos e Herskovits sobre seu relatório. Na correspondência com Landes, no entanto, Herskovits diz explicitamente, numa carta de janeiro de 1940, que só tivera tempo de "folheá-lo" —, e embora diga que o material é "útil", fala em "interpretações equivocadas", por falta de material comparativo africano. A correspondência entre ambos compreende nove cartas e se encerra em agosto de 1940, com um breve agradecimento dele a ela pela cópia do artigo. Mark Healey consultou o relatório de Landes e o cita, pelo título, como um *Research Memorandum*, Columbia University, 1940.

²² Transcrita em BARROS. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Em setembro de 1941, Herskovits fez uma conferência na Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, intitulada O Negro no Novo Mundo como um tema para pesquisa científica, transcrita, segundo Azeredo (*Antropólogos e pioneiros*: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, p. 131) na *Revista do Brasil* (41), novembro de 1941. No mesmo dia, Ramos discorreu sobre "O problema da raça no mundo moderno", também publicada na *Revista do Brasil* (40), outubro de 1941. Tanto quanto sei, o conteúdo dessas e de outras conferências feitas na SBAE, e publicadas em jornais e revistas cariocas, ainda não foi analisado.

²³ Oito anos depois, o artigo de Carneiro traduzido por Landes aparece, em inglês, como apêndice da primeira edição de *Candomblés da Bahia* (1948), com a observação de que fora "ligeiramente alterado e com supressão de alguns trechos, na maior parte para atualizá-lo". Nesta edição, o número total dos candomblés permanece o mesmo (67), mas a sua distribuição muda. Apesar de enfatizar a "importância superior das mulheres no candomblé", Carneiro observa que havia 37 pais e trinta mães no universo estudado, concluindo que "hoje o número de pais e mães é igual". O artigo deixou de ser incluído nas edições subsequentes do livro.

²⁴ Não vem ao caso aqui discutir a fundamentação empírica de Ruth Landes, trilha que outros analistas já percorreram (ver, por exemplo, COLE. Ruth Landes in Brazil: Writing, Race and Gender in 1930s American Anthropology). Mas parece interessante observar que desde a época de Nina Rodrigues as mães-de-santo tinham preponderância nos textos sobre os cultos. Numa passagem de sua descrição desses cultos, Nina Rodrigues começa por referir-se "aos negros" e continua, até o fim do parágrafo, falando "nelas", sem transição (*O animismo fetichista dos negros baianos*, p. 110). O mesmo parece poder aplicar-se a vários trechos da análise de Roger Bastide (1971) quem, não obstante seu elogio ambíguo ao trabalho de Ruth Landes, prefere manter distância do debate sobre a predominância de homens ou mulheres nos cultos baianos. No início de seu trabalho, no entanto, ao explorar as origens africanas desses cultos, ele diz claramente que: "Nessas condições [número menor de escravos do que de escravos; ignorância da paternidade devido à

falta de uniões estáveis], mesmo depois da obrigatoriedade do casamento, a ligação orixá-linagem masculina estava definitivamente rompida." (BASTIDE. *As religiões africanas no Brasil*, p. 89, ênfase adicional.)

²⁵ A desqualificação baseava-se tanto na afirmação de que Landes viera ao Brasil à procura de "tribos negras", conforme noticiado por um jornal carioca quando de sua chegada, quanto em insinuações sobre seu comportamento no campo: "E eram as mais estapafúrdias as suas idéias sobre o 'método' de estudo da vida sexual dos Negros. Esse 'método' era tão pouco científico que não me será possível dizer em que consistia." RAMOS. *A aculturação negra no Brasil*, p. 184.

²⁶ Numa carta em que tentava me explicar a razão da hostilidade de Ramos, diz Landes: "O professor Luiz da Costa Pinto me disse que Ramos — que tinha sido seu professor — ficou furioso por eu ter escrito sobre — e descoberto — os pais-de-santo homossexuais." (Carta de 6 de abril de 1986.) Carneiro também menciona que, tão logo leu o artigo, Ramos telefonou para Áydano do Couto Ferraz na Bahia, o qual, "por delicadeza, concordou com ele, dizendo-lhe que 'nem todos' os pais de santo eram homossexuais. (...) A mim, que já residia no Rio de Janeiro, Arthur Ramos nada perguntou, nem disse." (CARNEIRO. *Ladinos e crioulos*, p. 226.) Carneiro repete o que Landes disse na carta — que o artigo de Ramos havia sido rejeitado pela revista *Sociologia*, segundo ela, graças à intervenção de Herbert Balduis. O editor da revista na época era Emilio Willems. Barros transcreve o trecho de uma carta dele a Ramos, datada de outubro de 1941, na qual ele classifica de "esplêndida" a crítica ao *Memorandum*, mas sugere algumas modificações. Segundo Barros: "A resposta de Ramos é que mantém o texto como foi redigido, assumindo a responsabilidade da decisão."

²⁷ RAMOS. *A aculturação negra no Brasil*, p. 189, 192. M. Taussig define a faculdade mimética como "a natureza que a cultura usa para criar uma segunda natureza, a faculdade de copiar, imitar, fazer modelos, explorar a diferença, ceder ao e tornar-se Outro". (*Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, p. xiii) Analisando o contato colonial e várias situações pós-coloniais, ele mostra como o dominado, definido como Outro — negros, mestiços, mulheres — mimetiza o dominante, que antes o mimetizava, pondo assim em xeque tanto a dominação como a noção de alteridade. Em todos os exemplos, o negro "é o grau zero da alteridade". Falando sobre os Cuna, com suas figurinhas mágicas que representavam brancos, mas cuja substância interior era nativa, Taussig pergunta porque "era necessário esculpir formas exteriormente européias, ou não-índias?". Uma dessas figuras era assimilada ao general MacArthur. Comparar com a assimilação feita na Bahia entre Xangô e Roosevelt ou Mussolini (LANDES. *A cidade das mulheres*, p. 226.) Ver também a menção à boneca branca feita por Luzia e às de mãe Flaviana (p. 76, 217). Se a mimetização dos dominados pelos dominantes tinha sido o escândalo da obra de Nina Rodrigues ("Na Bahia, todas as classes estão aptas a se tornarem negras."), sua inversão, na análise de Ruth Landes, passará quase despercebida.

²⁸ Seria preciso reler com mais cuidado os trabalhos psicanalíticos de Arthur Ramos, particularmente *O negro brasileiro* (1934), para acompanhar sua requalificação das análises de Nina Rodrigues sobre a "psicologia do negro" — particularmente da ênfase dele na análise do papel da histeria na possessão.

²⁹ Na mesma carta citada acima, diz Landes: "A 'razão' genérica dele (Ramos) que D. Heloisa e Édison Carneiro me repetiram, era que ele, Ramos, *nunca* ia ao campo para observar ou conversar, mas chamava os informantes ao seu consultório. Como Édison escreveu, e todo mundo — inclusive a polícia! — sabia, *eu* estava *sempre* em campo, uma jovem mulher de menos de 30 anos e conspicuamente loura." Ramos observava, em 1934, que ele e Hosannah de Oliveira, professor da Faculdade de Medicina, se "submeteram", "para fins de pesquisa científica", às "cerimônias de iniciação dos ogans no terreiro do Gantois", cerimônia conduzida pela mãe-de-santo (p. 51).

³⁰ Ver OLIVEIRA; LIMA. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*, p. 31; AZEREDO. *Antropólogos e pioneiros: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, p. 219. A resenha está transcrita, na íntegra, em Barros, e, nela, Ramos afirma ter a autorização de amigos e parentes de Souza Carneiro para "denunciar aos intelectuais, e especialmente aos estudiosos dos problemas folclóricos, ameríndios e negro-brasileiros, o verdadeiro valor de um livro, que é uma criação mitológica individual". Ao citar os que "honesta e pacientemente" vinham estudando o "problema negro", Ramos inclui o nome de Édison Carneiro. Apesar disso, talvez a classificação do pai como um "mitomaniaco", numa resenha publicada, fosse mais uma razão para Carneiro mencionar o "orgulho e a vaidade" de Ramos mais tarde — sua viúva contou a Oliveira e Lima que a resenha quase levou ao rompimento das relações entre ambos na época.

³¹ Ver a lista de pesquisas orientadas por Ramos em Barros, na qual são citadas pelo menos duas pesquisas sobre "populações primitivas".

³² A tese que Heloisa Alberto Torres preparou — e que, afinal, não foi apresentada — para o concurso da cadeira que tinha sido de Arthur Ramos, em 1950, versava sobre "Alguns aspectos da indumentária da crioula baiana". A tese de Arthur Ramos, escrita para a obtenção do título de doutor e habilitação para a cátedra de Antropologia e Etnologia, em 1946, tinha por título "A organização dual entre os índios brasileiros". Dona Heloisa fazia parte da banca que considerou "modesta" a contribuição dele. AZEREDO. *Antropólogos e pioneiros: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, p. 82, 219.

³³ Essa disputa fica nítida na correspondência trocada entre Heloisa e Ramos antes da viagem deste a Paris, numa carta em que deixa claro que a sua definição de antropologia era diferente da definição que atribuía a Heloisa. Ver AZEREDO. *Antropólogos e pioneiros: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*.

³⁴ As disputas das quais Herskovits participou no cenário americano mostram sua intenção de alijar do campo os adversários de suas teorias: W. E. B. Du Bois, Franklin Frazier, Robert Park e Lloyd Warner. Ver JACKSON. Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture, que, no entanto, não menciona Ruth Landes. No contexto da crítica de Herskovits ao livro de Landes, é interessante observar que o casal Melville e Frances Herskovits tinha feito um "popular account" sobre sua experiência no Suriname — *Rebel Destiny* (1934) — muito semelhante ao relato de *A cidade das mulheres*, aspecto que ele louva em sua resenha.

³⁵ Robert Park orientara o trabalho de Pierson e fora também mentor de um estágio de Ruth Landes na Universidade de Fisk, antes de sua vinda ao Brasil. Na sua correspondência com Arthur Ramos, Donald Pierson é

frequentemente crítico do ponto de vista de Herskovits e favorável ao de Frazier. Numa carta de 24 de novembro de 1937, por exemplo, comentando o livro de Ramos (*As culturas negras no Novo Mundo*), observa a diferença entre a Bahia, "onde o ritual de candomblé segue uma forma *definida, fixa*, cuja origem é sem dúvida africana" e o sul dos Estados Unidos, onde "o escravo negro das *plantations* tinha previamente perdido todas as formas culturais que tinha na África", e acrescenta: "Não desconheço o fato de que um antropólogo muito capaz, o Dr. Herskovits, tem outra posição. Mas minha posição é baseada na pesquisa de primeira mão e detalhada, do sul, feita por observadores tão sagazes desse problema como o Dr. Robert E. Park." Em outra carta, de 10 de agosto de 1940, inclui trechos do livro de Frazier (*The Negro Family in the United States*), que mandara copiar para Ramos "com a confiante expectativa de que esses dados, especialmente as notas, seriam de muito interesse". Há todo um parágrafo dedicado a elogiar o livro e sua metodologia. Nesta carta, Pierson também anuncia a vinda de Frazier ao Brasil, no mesmo período em que Ramos estaria nos Estados Unidos. Pierson lembrará, em outras cartas, nomes de pessoas e instituições que Ramos deveria visitar e certamente não terá gostado da carta em que Ramos anuncia que estava indo para a Northwestern University, a convite de Herskovits — a quem alude mais uma vez nessa correspondência, lamentando que Ramos não estivesse no Brasil quando da visita de Frazier, já que o interesse dele, e de outros pesquisadores que recomenda, "não está limitado, como no caso de outros de nossos conterrâneos, a uma mera catalogação de sobrevivências culturais africanas e à procura de sua origem e difusão" (Carta de 11 de setembro de 1940). Na correspondência, mantida entre 1935-1949, nenhum dos dois missivistas comenta a opinião do outro sobre Herskovits ou Frazier. (Cartas no Acervo Donald Pierson/Projeto História da Antropologia no Brasil/Unicamp.)

³⁶ FRAZIER. *American Sociological Review*, VII, p. 472.

³⁷ Não posso acompanhar aqui todo o debate sobre a "família negra", suscitado por essa discussão entre Frazier e Herskovits: para uma visão mais completa, ver SLENES. *Na senzala, uma flor*. Ver também MAIO. *Tempo Social/Revista de Sociologia da USP*, sobre a adesão obtida por Herskovits de René Ribeiro; e FRY. *Para inglês ver*. Identidade e política na cultura brasileira, sobre a semelhança entre a análise deste pesquisador e a de Landes.

³⁸ HERSKOVITS. *American Sociological Review*, VIII, p. 401. O *rejoinder* de Frazier saiu neste mesmo número e, nele, ele volta a citar os artigos de Landes e Carneiro que haviam saído em 1940.

³⁹ FRAZIER. *American Sociological Review*, VIII, p. 404. Frazier não perdeu a oportunidade de dizer também: "Não deixa de ser interessante que não haja discussão a respeito de sobrevivências africanas no candomblé. No caso do candomblé é fácil observar e registrar sobrevivências africanas, ao passo que as afirmações do professor Herskovits a respeito de sobrevivências africanas na família são basicamente inferências baseadas em especulação."

⁴⁰ Ver, por exemplo, o verbete sobre Landes, no dicionário biográfico editado por Ute Gacs e outras, no qual se atribui unicamente à perseguição de Ramos-Herskovits o fato de Landes ter sido posta na "lista negra" (sic) durante vinte anos.

⁴¹ Sobre Hurston, ver HERNÁNDEZ. Multiple Subjectivities and Strategic Positionality.

⁴² Numa carta que me escreveu, quase cinquenta anos depois de sua pesquisa no Brasil, Landes assume com clareza o papel simbólico da *negra* dizendo sobre esse ataque: *Their calumnies were symbolic rape on me* [As calúnias deles eram um estupro simbólico]. (Carta de 6 de abril de 1986) Sobre o contexto hostil em torno da discussão da questão racial pela Unesco, logo após a Segunda Guerra, ver STOLCKE. *UNESCO's Statement on Race*. Vale lembrar que Alva Myrdal, esposa de Gunnar Myrdal e depois chefe da Divisão de Ciências Sociais da Unesco, teve seu visto de entrada nos Estados Unidos negado em 1953, durante o auge daquela discussão e no contexto do macartismo que se anunciava. (MÉTRAUX. *Itinéraires*, p. 497.)

⁴³ Citado em JACKSON. Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture, p. 107.

⁴⁴ Sobre as pesquisas financiadas pela Unesco no Brasil, ver Verena Stolcke (1995) e Marcos Chor Maio (1997): a análise de ambos mostra que, mais do que estabelecer o roteiro dessas pesquisas, o legado de Arthur Ramos foi pôr em marcha a célebre discussão que redundou nas disputadas declarações da Unesco sobre raça. UNESCO. *Le racisme devant la science*. Verena Stolcke segue passo a passo os interesses em disputa no grupo de cientistas encarregados da missão de definir "o racismo frente à ciência", título da declaração final, e o diário de Alfred Métraux mostra as atribulações do encarregado de levá-la a cabo.

⁴⁵ Numa das poucas cartas de Landes que estão no arquivo de Heloisa, há uma de novembro de 1939, na qual ela diz: "Fui outra vez à exibição brasileira, alguns dias antes de fechar a Feira, e gostei melhor. Ela volta no outro ano. A Feira é uma glória. Quer saber de Carmen Miranda, sem dúvida. Eu a vi no espetáculo (musical comedy) 'The streets of Paris'. Ela sai no palco pelo fim, cantando 'O que é que a baiana tem' e outras cantigas daquele gênero. É um grande desapontamento. Ela não canta como no Rio; muito depressa, sem expressão — o espírito está abafado. Mas no rádio ela é boa; e agora vai cantar num grande salão de jantar, 'The Sert Room'. Dizem que ela está ficando grossa. Ela mora num arranha-céu muito elegante, pelo começo de Central Park, eu acho." (Arquivo de Heloisa na Casa de Cultura Heloisa Alberto Torres, Itaboraí, Niterói)

⁴⁶ Para uma análise mais detalhada do que foi a Exposição e para sua contextualização no mundo colonial português, ver THOMAZ. *Ecos do Atlântico Sul*: representações sobre o Terceiro Império Português. Agradeço a Omar o generoso empréstimo de algumas de suas fontes originais de pesquisa e sua cumplicidade na procura da solução do mistério que narro a seguir.

⁴⁷ O catálogo da exposição foi feito após seu encerramento — como sugerem as fotos dos stands lotados de visitantes e o uso do verbo sempre no passado para apresentar as fotos deles.

⁴⁸ A ironia implícita nesta história é que boa parte da decoração do pavilhão do Brasil era inspirada na cerâmica marajoara, cuja análise tornara Heloisa conhecida no mundo científico.

⁴⁹ As bonecas custaram mais do que os orixás — numa moeda que não saberia como traduzir, elas saíram por seis contos de réis, e os orixás, por um conto e trezentos mil réis. O São Jorge custou o mesmo que todos os orixás juntos. O Museu havia recebido, segundo outra carta, cerca de sete contos e trezentos mil réis para gastar com a Exposição. Toda a correspondência de Heloisa, prestando contas de seus gastos, era com um tenente J. Almeida,

do Palácio do Catete, supostamente um ajudante-de-ordens do general. Dona Heloisa encomendou também trabalhos em chifre, renda, cestaria, do Norte e Nordeste, e colchas do Estado de Minas Gerais. Na listagem, escrita com sua letra, se recomenda que as rendas do Norte tragam o nome do padrão, “com o nome da rendeira, sempre que possível” e naquela sobre as colchas de Minas há uma minuciosa lista dos padrões utilizados que se quer exibir — “balãozinho”, “rua do café” etc. —, dez ao todo. Toda a correspondência referente a este assunto está arquivada no Museu Nacional, Rio de Janeiro.

⁵⁰ Alegando uma irregularidade em seu passaporte, a polícia baiana expulsou Landes de Salvador no início de 1939, e, com a ajuda de Maria Julia Pourchet, que a visitava, e da família de Edison Carneiro, ela conseguiu embarcar seus cadernos de campo, fotografias “e as maravilhosas bonecas mães de santo que as mulheres dos cultos fizeram para mim” — e que a polícia queria recolher. LANDES. *A Woman Anthropologist in Brazil*, p. 137.

⁵¹ Catálogo: *Pavilhão do Brasil*.

⁵² Em 1950, ao preparar uma tese para concorrer à cadeira de Arthur Ramos na Faculdade Nacional de Filosofia, Heloisa afirma que a data inicial da pesquisa era 1940. Nesse trabalho, ela distingue a indumentária da baiana urbana da indumentária religiosa, utilizada nos candomblés, e chama a atenção para o uso do pano da Costa, do torço (turbante) e dos balangandãs como elementos simbólicos distintivos desse “tipo cultural”, apontando também as influências dos hábitos das mulheres de classe dominante para sua composição. A crer na iconografia de Cecília Meireles (ver nota 56), essa baiana podia também ser vista nas ruas do Rio de Janeiro. Agradeço a colaboração de Januária Pereira Mello na recuperação da tese de Heloisa e das fotos das baianas, hoje expostas no Museu Nacional. Agradeço também a Luiz Fernando Dias Duarte, diretor do Museu Nacional, que saiu a campo e encontrou as baianas no Museu, e a Hélio Vianna, que estabeleceu a conexão entre as bonecas expostas em Lisboa e a pesquisa de Ruth Landes.

⁵³ Segundo ele, a Comissão era composta por Augusto de Lima Junior, Gustavo Barroso, Guy de Hollanda e Ernesto Street. Ver Paulo Duarte, então exilado em Lisboa, tendo fugido da França invadida pelos alemães, para ácidos comentários a respeito de alguns desses e de outros representantes do governo Vargas em Portugal. (DUARTE. *Memórias*.)

⁵⁴ Correspondência arquivada no Museu Nacional.

⁵⁵ Sobre a reação a essas belezas por parte de um público submetido a uma dura dieta moralista na metrópole, Ribeiro Thomaz transcreve uma nota curiosa do *Diário de Lisboa*, a respeito do pedido afixado à entrada da exposição, para “os visitantes não praticarem atos que os diminuam aos olhos dos indígenas, ou lhes mereçam reparos”: “Esse pedido é tanto mais justo quanto é certo que a curiosidade dos visitantes pela população indígena da exposição tem sido um pouco exagerada, tanto por parte dos homens boçais, que se intrometem com as pretas, como até — o que é mais espantoso — de mulheres que rodeiam os pretos com uma atenção excessiva e deprimente para a raça branca.” (THOMAS. *Ecos do Atlântico Sul*: representações sobre o Terceiro Império Português, p. 177.)

⁵⁶ É interessante registrar que a poeta Cecília Meireles levou para Portugal, naquele mesmo ano de 1934, uma série de belíssimas gravuras de sua autoria, sobre a baiana carioca. As gravuras, acompanhadas do texto que as explicava, foram apresentadas numa exposição e publicadas numa separata do *Mundo*

Português, no ano seguinte, mas só saíram no Brasil 49 anos depois. Ver MEIRELES. *Batuque, samba e macumba*: estudos de gesto e ritmo. Agradeço a Omar Ribeiro Thomaz por ter chamado minha atenção para essa produção.

⁵⁷ AUGUSTO. *Revista Bravo*, maio 1999.

⁵⁸ MENDONÇA. *Carmen Miranda foi a Washington*, p. 54.

⁵⁹ AUGUSTO. *O Estado de S. Paulo*, 30 abr. 1999.

⁶⁰ Ver as fotos em Mendonça: até em sua casa, em cenas mais íntimas, Carmen Miranda usa o turbante.

⁶¹ “Turbantes, sandálias e balangandãs de Carmen invadiram a moda norte-americana. Com uma foto de Carmen Miranda, a vitrine do magazine Macy’s mostrava turbantes. Na Bonwit Teller, o manequim tinha rosto e pose de Carmen Miranda. Inspirada nos enfeites da baiana, a Leo Glass, joalheria da Quinta Avenida, lançou a coleção Hi-Hi the South American way.” (MENDONÇA. *Carmen Miranda foi a Washington*, p. 77.) O sucesso de Carlinhos Brown na ruas de Nova Iorque, em 1999, e a estilização de seus balangandãs em jóias pela cadeia de joalherias H.Stern teve uma ilustre predecessora... A coleção de jóias, chamada *Miscigens*, replica em ouro e platina vários dos adereços usados por Carlinhos Brown em seus shows — e uma série de elementos dos balangandãs das baianas, incluindo-se aí as tampinhas de latas de bebida, já usadas com sucesso pelos artesãos de rua para criar enfeites (e também pelos melanésios — ver CLIFFORD. *Routes*). O texto de apresentação do catálogo começa identificando Carlinhos Brown como “um mundo sem fronteiras, um liquidificador cultural, um omelete man”. E termina com a expressão: “Miscigens. MiscigeNação.”

⁶² Citado em Carmen Miranda Inc., reportagem de André Luiz Barros em *Bravo* (17), fev. 1999.

⁶³ Para uma análise mais aprofundada dessa questão, ver ÉRNICA. *Batucada de bamba, cadência do samba*: a formação de uma brasilidade crítica-conservadora.

⁶⁴ Ver MENDONÇA. *Carmen Miranda foi a Washington*, p. 81 et seq., em cuja informação me apoio neste trecho, para exemplos da atuação da CIAA na área cultural, especialmente a participação de Carmen Miranda no “esforço de guerra”, e para as fontes oficiais de sua pesquisa.

⁶⁵ Documentos citados em MENDONÇA. *Carmen Miranda foi a Washington*, p. 89. DIP era o Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado Novo, responsável pela censura.

⁶⁶ Citado em MENDONÇA. *Carmen Miranda foi a Washington*, p. 166-167. No âmbito deste texto, não posso fazer justiça ao belo e detalhado livro de Ana Rita Mendonça que analisa ainda outros desdobramentos internacionais da figura de Carmen Miranda, como a criação do símbolo da United Fruit, utilizado até hoje — a Chiquita Banana, originalmente chamada de Carmen Banana — e cujo *jingle* Carmen se recusou a gravar.

⁶⁷ TAUSSIG. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, p. 233.

CAPÍTULO VI – O ESPARTILHO DE MINHA AVÓ: LINHAGENS FEMININAS NA ANTROPOLOGIA

¹ LANDES. *A Woman Anthropologist in Brazil*; *Critique of Anthropology*, 13 (4); JUNGMAINS; GUTKIND (Ed.). *Anthropologists in the Field*; CLIFFORD;

MARCUS (Ed.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Esse número especial de *Critique of Anthropology* deu origem à coletânea editada por Ruth Behar e Deborah Gordon, *Women Writing Culture*. James Clifford foi sensível às críticas feministas que a coletânea provocou: ver *Routes - Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (especialmente o Capítulo III).

² Sobre esse apagamento, ver também a análise de Catherine Lutz, "The erasure of women's writings in sociocultural anthropology", na qual, através de um levantamento realizado em periódicos norte-americanos, a autora mostra que antropólogos e antropólogas tendem a citar com mais frequência os trabalhos de seus colegas homens. Convém lembrar que o período de vinte anos que separa os anos 70 dos anos 90 foi também um momento de "feminização" da antropologia norte-americana durante o qual a porcentagem de títulos de doutor atribuídos a mulheres subiu de 28.6% (em 1971-1972) para 63.3% (em 1990-1991), conforme o *Anthropology Newsletter* da American Anthropological Association de dezembro de 1992. Agradeço esta referência a Guita Debert. Por contraste, no mundo britânico, um levantamento feito em 1983 pela ASA (Association of Social Anthropologists), no Reino Unido, mostrava "uma leve piora" na situação das antropólogas: 17% dos professores permanentes (*tenured*) eram mulheres, bem como um sexto dos 220 professores de antropologia em geral, na educação superior: CAPLAN, Engendering knowledge: the politics of ethnography. Agradeço esta referência a Verena Stolcke. Comentando o conhecido fato de que Ruth Benedict foi promovida a *full professor* apenas no final de sua vida, tendo sido a primeira mulher a receber *tenure* num departamento de antropologia importante, Robert Murphy acrescenta: "Seu feito é obscurecido, no entanto, pelo fato de que nenhuma outra antropóloga recebeu 'tenure' em Columbia até Katherine Newman, em 1989, 41 anos depois da morte de Benedict," MURPHY, *Dialectical Anthropology*, 16 (1).

³ Sobre a difícil relação entre feminismo e antropologia, ver STRATHERN, *Signs* (2) 2. Veja-se também a muito citada crítica de MASCIA-LEES; SHARPE; COHEN. *Signs* 15 (1), na qual as autoras, apesar de renegarem as oposições binárias, afirmam: "As mulheres estão para os homens assim como os nativos estão para o antropólogo." Para ser justa com outras intenções inovadoras da organizadora da coletânea *Women in the Field*, vale registrar suas palavras na introdução de 1970: "No campo da antropologia tem havido pouca discussão pública dos aspectos subjetivos do trabalho de campo, talvez porque isso fosse considerado não essencial ou irrelevante para a comunicação de informações a respeito de outras culturas, a tarefa científica central. Eu (...) esperava também que esse volume aparecesse como uma *etnografia dos etnógrafos*, com cada participante atuando como um 'informante nativo' (...)." [Ênfase adicional]

⁴ bell hooks. *Yearning: race, gender and cultural politics*, citada no número 13 de *Critique of Anthropology*, p. 310.

⁵ MICELI (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. Compare-se a foto da capa com a da página 32, cujo crédito, aliás, é devido à Agência Estado. Eunice Durham, antropóloga e professora da USP, foi também a primeira mulher a presidir a ABA, Associação Brasileira de Antropologia, quase trinta anos depois de sua fundação. Igualmente elucidativo, tanto das relações masculino/feminina no campo da antropologia quanto da força das imagens,

foi o comentário de um conhecido antropólogo ao assistir ao vídeo didático que produzi com Ângela Galvão ("Cem anos de antropologia: imagens brasileiras", Unicamp, 1994): "Muito interessante, mas tem muitas mulheres." O vídeo apresenta cerca de trinta personagens masculinos e vinte personagens femininas.

⁶ Ao contrário do que afirma Marilyn Strathern, não creio que se trate de "paradigmas" ou de "experiências" em confronto, mas sim de uma releitura crítica da tradição canônica, donde o recurso à história da antropologia ser um instrumento privilegiado nessa discussão. Não é o caso, como ela diz em outro texto, de "construir trabalhos antigos como jogos literários quase intencionais", o que seria "um novo etnocentrismo", mas de revisitar o passado, perguntando porque certos autores se tornaram "canônicos" e outras não. [*Current Anthropology*, 28 (3).]

⁷ RICHARDS. *Man*, 2 (2); DOUGLAS. If the Dogon. O comentário de Audrey Richards é sobre o livro que resultou dos trabalhos apresentados na conferência anual do International African Institute de Salisbury em 1960; o artigo de Mary Douglas foi publicado originalmente no *Cahiers d'Études Africaines*, 7, 28, 1967, baseado num texto apresentado na École Pratique des Hautes Études em março de 1967.

⁸ Sobre o trabalho de Marcel Griaule, as diferenças entre a tradição francesa e as tradições britânica e americana de trabalho de campo, e a influência de Marcel Mauss, ver CLIFFORD. Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation. Ver também, do mesmo autor, *Person and myth*: Maurice Leenhardt in the Melanesian World. Para Clifford, a diferença básica entre os franceses, de um lado, e os ingleses e norte-americanos, de outro, está na insistência dos franceses no trabalho de equipe e de longa duração, ponto também enfatizado por Audrey Richards.

⁹ "Os etnógrafos dos Dogon e dos Nuer estão seguindo trilhas diferentes e usam técnicas distintas para responder tipos diferentes de questões. Sua pesquisa, combinada, abriria uma nova era de progresso nessas ciências. Os franceses mapeariam o maravilhoso mundo das formas, enquanto os ingleses cavariam o subsolo. Quem são os feiticeiros que os Dogon temem? Quem é acusado, por que, e qual é o resultado da acusação? Qual é o equilíbrio real de poder expresso na admiração pelos gêmeos e na rejeição dos números ímpares? Qual é a escada para o progresso? Nesses corredores subterrâneos nós nos sentimos em casa." DOUGLAS. If the Dogon, p. 131.

¹⁰ Bem como a famosa relação sujeito/objeto da pesquisa antropológica e a não menos famosa negociação entre etnógrafo e informante: comentando as diferenças entre as pesquisas dos ingleses e dos franceses, Audrey Richards observava de passagem que, se Germaine Dieterlen trabalhava há 37 anos com os Dogon, tanto ela aprendera com eles, quanto eles com ela. "Este tipo de interação mútua entre o questionador e o questionado provavelmente ocorre quando qualquer etnógrafo trabalha com informantes especialistas, quer as questões digam respeito a material econômico, político ou cultural." Este é o ponto principal da argumentação de James Clifford (*Persons and Myth*), ao analisar as críticas que Griaule recebeu de seus contemporâneos.

¹¹ Germaine Calame-Griaule. *Ethnologie et langage*. La parole chez les Dogon. Paris, 1965, citado em DOUGLAS. If the Dogon. Aqui não é possível fazer justiça às ironias e alusões presentes no artigo de Mary Douglas na sua comparação das duas tradições antropológicas ao invocar a cumplicidade dos

Dogon — que são para os franceses algo assim como os Nuer para os ingleses — *contra* a tradição francesa. Cabe lembrar também que, apesar de ter sido colaboradora de Audrey Richards, Mary Douglas foi orientanda de Evans-Pritchard e é uma admiradora conhecida da tradição sociológica francesa (ver, por exemplo, sua introdução ao ensaio sobre a dádiva de Mauss e a introdução geral a esse volume de ensaios), ao passo que Audrey Richards sempre foi identificadora e se identificava com a linha de Malinowski.

¹² STACEY. *Women's Studies International Forum*, 11 (1); LUGHOD. *Women and Performance*, 5 (1). Aqui, para resumir, em vez de traduzir, parafraseio a citação do debate.

¹³ BELL. Introduction 1, The Context. Agradeço esta referência a Adriana Piscitelli. A julgar pelos artigos de autores homens incluídos nesta coletânea, no entanto, os antropólogos não têm sido muito bem-sucedidos em suas incursões nos relatos daqueles dilemas, quando passam da questão mais geral do "encontro etnográfico" para as questões mais mezinhas das relações pessoais no campo. CAPLAN. *Engendering Knowledge*.

¹⁴ Se nem todas eram profissionais, todas acompanharam os maridos ao campo e mereceram agradecimentos deles quando da publicação de seus trabalhos. Significativamente, a antropóloga profissional que veio ao Brasil para fazer uma pesquisa por conta própria é que foi acusada de ter publicado um trabalho "popular": trata-se de *A cidade das mulheres*, de Ruth Landes.

¹⁵ Veja-se o cômico relato de Helen Lynd sobre o trabalho que ela e o marido, Robert Lynd, tiveram para desfazer sua parceria no texto do manuscrito de *Middletown* para que Robert pudesse defender sua tese de doutorado como único autor. Citado em Shulamit Reinharz, "Feminist methods in social research". E o interessante artigo "Postface à quelques préfaces", assinado por Gertrude (mas com uma nota de redação de Pierre Alexandre), no qual se faz o pastiche de várias análises correntes no mundo parisiense de então (psicanalíticas, estruturalistas, semióticas) e se critica causticamente o modo como as esposas aparecem nos prefácios das obras dos africanistas (quase todos ingleses) — *Cahiers d'Études Africaines*, 65, 1977.

¹⁶ Pela ordem de citação: Melville and Frances Herskovits, *Suriname Folklore*, 1936; Yolanda e Robert Murphy, *Women of the Forest*, N.Y., Columbia University Press, 1974; Dina Lévi-Strauss, *Instruções práticas para pesquisas de antropologia física e cultural*, São Paulo, Departamento Municipal de Cultura, 1936; Marjorie Shostak, *Nisa: the Life and Words of a Kung Woman*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981; Edith Turner, *The Spirit and the Drum* — a memoir of Africa, Tucson, The University of Arizona Press, 1987; Laura Bohannan (Elenore Smith Bowen), *Return to Laughter*, N.Y., Harper & Brothers, 1954; Mary Smith, *Baba of Caro*, New Haven, Yale University Press, 1954; Rosemary Firth, "From wife to anthropologist", em Solon T. Kimball e James B. Watson (Ed.). *Crossing Cultural Boundaries: the anthropological experience*, San Francisco, Chandler Publishing Company, 1972 e Carol Laderman, "Reply to Rosemary Firth", *American Ethnologist*, 13 (1), 1986.

¹⁷ Ver, por exemplo, o comentário de um funcionário local a respeito da ida de uma antropóloga inglesa para a Nova Guiné nos anos 30: "Se mais algumas senhoras antropólogas estiverem pensando em vir para cá, é melhor que você sugira que elas tragam junto um marido." Citado por LUTKEHAUS. *American Ethnologist*, 13 (4).

¹⁸ Ver o Capítulo V.

¹⁹ "Tudo bem, é uma lata grande."

²⁰ Também lhe atribuindo um papel feminino, Roger Sanjek se refere a ela entusiasticamente: "Como se diria em Gana, Audrey Richards foi a Rainha Mãe do trabalho de campo na antropologia social — desde sua discussão sobre censos e abordagens quantitativas em 1935 e seu ensaio sobre o trabalho de campo (e o "speech in action") em 1939, passando pela sua defesa da antropologia no Colonial Social Science Research Council, seu apoio e orientação a etnógrafos da África Oriental, de 1950 a 1956, como diretora do East African Institute of Social Science, e sua pesquisa sobre Elmdom, até o exemplo de sua etnografia dos Bemba e de Gana." SANJEK (Ed.). *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*.

²¹ Citação de Audrey Richards e de Camilla Wedgwood no artigo de Lutkehaus e de Hortense Powdermaker no de Nancy Sheperd-Hughes. Lutkehaus nota que nos Estados Unidos, em 1921, 50% das mulheres que praticavam antropologia eram casadas, porcentagem que tinha caído para 26.4 em 1938 o que, segundo a autora que ela dá como fonte dessa estatística, era atribuído à "profissionalização" da disciplina, com "jovens profissionais solteiras suplantando as amadoras mais velhas e casadas".

²² Ver as comovidas reminiscências de Hortense Powdermaker, escritas por Nancy Scheper-Hughes e Ernestine Friedl no número especial do *Journal of Anthropological Research*; a reminiscência de Helena Wayne Malinowska, "Bronislaw Malinowski: The Influence of Various Women on his Life and Works"; Louise Lamphere sobre Elsie Clews Parsons e Nancy Lutkehaus sobre Camilla Wedgwood. Comparar o artigo de Lutkehaus com a surpreendentemente insensível (dado o contexto pós-moderno de sua publicação) avaliação de Joan Larcum sobre o trabalho de Camilla na recuperação das notas de campo de Bernard Deacon. Following Deacon—the Problem of Ethnographic Reanalysis, 1926 - 1981. Ver ainda, de Lutkehaus, "Refractions of Reality: On the use of Other Ethnographer's Fieldnotes", em SANJEK. *Fieldnotes*.

²³ No seu necrológio de Audrey Richards, Raymond Firth observa que ela nunca tivera uma cátedra em antropologia e comenta de passagem: "Que poderia ter tido, se tivesse sido mais ambiciosa." (*Man*, 20). Ele e outros encarregados de homenagear antropólogas falecidas não puderam deixar de mencionar a família da morta no início de suas homenagens: "Seu pai..." No caso de Audrey, o pai era Sir Henry Richards. STOCKING Jr. (*After Tylor - British Social Anthropology, 1888-1951*) registra que Audrey, Firth e Hocarth, entre outros, postularam sem sucesso uma vaga em Cambridge, em 1936, e que ela foi "desencorajada a concorrer" a outra em 1949, também em Cambridge, porque já havia uma professora de Arqueologia e "era impossível pensar em ter duas mulheres no mesmo campo". (p. 430-431) Firth ocupou a vaga de Malinowski na Londson School of Economics em 1944. Ver também as reminiscências de David Schneider sobre sua esposa, uma estudante talentosa que, nos Estados Unidos, na década de 40, foi desencorajada de prosseguir seus estudos na pós-graduação, porque seu orientador não conhecia nenhuma boa universidade que aceitasse mulheres nesse nível de estudos. Ela desistiu dos estudos e sustentou Schneider com seu trabalho, enquanto ele fazia sua pós-graduação... SCHNEIDER. *Schneider on Schneider*.

²⁴ Lutkehaus menciona o fato de que o Newnham College, vinculado à Universidade de Cambridge — que começou a aceitar alunas em 1875, mas só em 1923 passou a atribuir graus às moças que, no entanto, faziam os mesmos exames que os rapazes, sem obter as qualificações que lhes eram atribuídas —, era a *alma mater* de várias antropólogas da geração de Camilla Wedgwood — Winifred Hoernle, Audrey Richards, Lucy Mair, Monica Hunter Wilson — e que no Women's College da University of Sidney, dirigido por Camilla de 1935 a 1944, formou-se a antropóloga Phyllis Kaberry.

²⁵ Powdermaker conta sua história no livro de memórias, *Stranger and Friend - The Way of an Anthropologist*, e Robert Murphy conta a de Ruth Bunzel em *Anthropology at Columbia*, *Dialectical Anthropology*, 16 (1).

²⁶ As duas alunas de Boas, que se tornaram escritoras de ficção, são Zora Neale Hurston e Ella Deloria. Ruth Behar comenta: "Mas Hurston, uma afro-americana e Deloria, uma americana nativa, foram frequentemente tratadas mais como 'informantes nativas' do que como acadêmicas com vôo próprio." Em *Critique of Anthropology*. No mesmo número, analisando o trabalho de Alice Walker, Faye Harrison propõe que se James Clifford afirma que etnografia é ficção, "a ficção pode ser vista, então, como uma forma de etnografia". Sobre os exemplos de Hortense Powdermaker e de Elsie Clews Parsons, a primeira antropóloga a presidir a American Ethnological Society, em 1923, ver o número especial do *Journal of Anthropological Research*, 47, 1991, dedicado a Powdermaker; e LAMPHERE. *American Ethnologist* 16, (2). Sobre a importância das antropólogas no estudo dos grupos nativos dos Estados Unidos, ver BABCOCK; PAREZO. *Daughters of the Desert: Women Anthropologists and the Native American Southwest, 1880-1980*.

²⁷ Sobre Margaret Mead, ver a biografia de sua filha, BATESON. *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*; e a de HOWARD. *Margaret Mead*; além do número especial de *American Anthropologist* (82/2, 1980) dedicado a ela. Sobre Ruth Benedict, ver CAFFREY. *Ruth Benedict: Stranger in this Land*; SILVERMAN (Ed.). *Totems and Teachers - Perspectives on the History of Anthropology*; GEERTZ. *Works and Lives - The Anthropologist as Author*; e, sobre ambas, STOCKING Jr. (Ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others - Essays on Culture and Personality*.

²⁸ A bibliografia sobre o ataque às pesquisas de Margaret Mead é extensa, ver FOERSTEL; GILLIAM (Ed.). *Confronting the Margaret Mead Legacy: Scholarship, Empire and the South Pacific*. Em consonância com sua misoginia profissional, Sir Evans-Pritchard perpetrou uma *boutade* sobre ela que se tornou uma das expressões mais citadas nas várias histórias da antropologia em circulação, a de que o seu era o *rustling-of-the-wind-in-the-palm-trees-style* (estilo vento roçando nas palmeiras) de escrever antropologia, herdado de Malinowski. No parágrafo anterior, ele acrescentara como exemplos da tradição malinowskiana os trabalhos de Monica Hunter e de Audrey Richards. Malinowski, por sua vez, já na década de 30 criticara acerbamente o trabalho da escola americana, e de Margaret Mead em particular, como "manipulações estranhas e alarmantes". EVANS-PRITCHARD. *Social Anthropology*; MALINOWSKI, Preface a FIRTH. *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. Sidney Mintz relembra que Ralph Linton, que foi chamado a substituir Boas depois da morte dele, contra a vontade do grupo de Columbia, costumava se gabar de ter assassinado Benedict com material de bruxaria trazido de sua pesquisa de campo. SILVERMAN (Ed.). *Totems and Teachers - Perspectives on the History of Anthropology*.

²⁹ STRATHERN. Audrey Isabel Richards (1899-1984); ARDENER (Ed.). *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures*.

³⁰ KABERRY. Introduction. In: MALINOWSKI. *The Dynamics of Culture Change*. Esta introdução mereceria uma análise à parte: tendo sido chamada por Malinowski para colaborar com ele no projeto desse livro, ela recebeu seus manuscritos da viúva e uma bolsa para levar o projeto adiante, depois da morte dele, em 1942. Começando por observar que seu livro ainda poderia "ser lido com proveito pelo público em geral, formado por não especialistas nas ciências sociais", Kaberry prossegue fazendo várias críticas ao autor, particularmente sobre "a falta de uma dimensão histórica", e citando os autores que, antes de 1942, incorporavam essa dimensão à sua análise: numa distribuição justa, ela cita quatro antropólogas e quatro antropólogos, além de um estudo comparativo organizado pela então diretora do East African Institute of Social Research, Audrey Richards, em 1952.

³¹ KABERRY. *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*; e *Women of the Grassfields - A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons*; RICHARDS. *Chisungu - A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia*. Jo Gladstone (em ARDENER. *Persons and Powers of Women in Diverse Culture*) comenta a relutância de Audrey em editar rapidamente sua tese para publicação, como Malinowski queria e como ela acabou fazendo — o que pode ajudar a explicar o longo lapso de tempo entre sua pesquisa com os Bemba e a publicação de *Chisungu*.

³² Em *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*. O artigo era originalmente uma conferência de 1955, feita para homenagear a feminista inglesa Millicent Fawcett e foi feita no Bedford College da Universidade de Londres, um colégio para moças... Para uma crítica panfletária, ver CORRÊA. *Boletim dos Trabalhos em Andamento na Antropologia*.

³³ A filha de Malinowski comentou que, se tivesse casado com ele, Audrey certamente não teria aguentado todas as demandas que ele fazia aos que o cercavam. Para uma bem-humorada descrição dessas demandas, veja-se SCHAPER. *American Ethnologist*. Ele foi assistente de pesquisa de Malinowski. Na sua introdução à coletânea de trabalhos sobre Malinowski, Firth chama a atenção para um detalhe interessante sobre ele: como não sabia escrever a máquina, Malinowski ditava — e discutia — seus textos à medida que os escrevia. FIRTH (Ed.). *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. O melhor retrato de Malinowski emerge da sua correspondência com a esposa, Elsie Masson: *The Story of a Marriage*, editado por Helena Wayne. Agradeço esta referência a Mauro Almeida.

³⁴ Entre os Manam, os nomes são transferidos dos avós para os netos. Ver Lutkehaus, em SANJEK. *Fieldnotes*.

³⁵ Ver também KUPER. *Function, History, Biography - Reflections on Fifty Years in the British Anthropological Tradition*. Ela registra, entre outras lembranças de sua carreira na África do Sul, que as mulheres bolsistas do International African Institute deveriam restituir toda a verba recebida para pesquisa se casassem; os bolsistas homens ao casar recebiam uma verba extra. Ao casar com Leo Kuper e ser chamada a cumprir a norma, Hilda avisou o Instituto que não tinha como fazer a restituição e continuou a receber a bolsa.

³⁶ Ver CHAMOIX. *L'homme*. No conjunto das instituições que empregam antropólogas, com exceção do Museu de História Natural, a porcentagem

máxima de mulheres empregadas é de 37%; no Centre National de la Recherche Scientifique, essa porcentagem caiu de 43% em 1970 para 35% em 1978. A autora observa também que enquanto as mulheres levam cerca de vinte anos para chegar ao posto de *maître de recherche*, os homens levam cerca de quatorze e que a ampla maioria dos postos de chefia é ocupada por homens. “Em suma, a tendência institucional poderia ser resumida dizendo-se simplesmente: primeiro, os homens; mulheres, se sobrar lugar.”

³⁷ MATHIEU. *L'homme*. ARDENER. Belief and the Problem of Women.

³⁸ ORTNER. Is Female to Male as Nature is to Culture? Ver o desenrolar do debate em STRATHERN; MACCORMACK (Ed.) *Nature, Culture and Gender*. É interessante notar, de passagem, que talvez o primeiro proponente do tão criticado “male bias” em Antropologia pode ter sido um homem... Ver MILTON. *Man*, 14.

³⁹ *Gradbiva* é editada sob a direção de Michel Izard, Jean Jamin e Michel Leiris, no endereço do Musée de l'Homme e da édition Jean-Michel Place.

⁴⁰ A autora lamenta não ter trabalhado com as mulheres: “O que redundava em nada sabermos sobre a visão que as mulheres Dogon tem de sua sociedade: a imagem que relatei — e que os trabalhos de meus colegas não modificaram — é a do universo masculino.” PAULME. *Cahiers d'Études Africaines*, 65: trata-se de um número especial sobre *des femmes sur l'Afrique des femmes* e, em sua apresentação, a redatora, Claudine Vidal, diz que seus colegas masculinos fizeram observações surpreendentes enquanto o material da revista era reunido. “Quando sairá o número sobre os homossexuais? E logo sairá o das p...” Ela ficou tentada, entre outras coisas, a fazer uma capa florida, e observando que seus colegas africanistas definiam o mundo feminino como frívolo, dizia que a sensibilidade sobre ele era ainda “hesitante, e como que censurada”. Sobre as relações da Fundação Rockefeller com Marcel Mauss e a antropologia francesa, ver STOCKING Jr. *Philanthropoids and Vanishing Cultures*. Debora Lifchitz, judia, foi presa pela polícia francesa em 1943 e morreu em Auschwitz. Ver Correspondance de Deborah Lifchitz et Denise Paulme avec Michel Leiris, Sanga, 1935, *Gradbiva*, (3), 1987. A estátua, hermafrodita, está reproduzida na página 56. O texto mais famoso sobre a primeira missão Griaule é o de LEIRIS. *L'Afrique fantôme*.

⁴¹ Sobre o Instituto de Etnologia, ela lembra “as senhoritas Rivet”, irmãs de Paul Rivet, que eram secretárias do Instituto e davam grande atenção aos alunos do irmão e especialmente a ela, já que tinham conhecido seu avô.

⁴² *Cahiers d'Études Africaines*, 73-76, 1979, Pierre Alexandre, Chère Denise e D. Paulme, *Quelques souvenirs*. Alexandre, referindo-se a uma forte tendência da antropologia africanista francesa, diz também que D. Paulme “contribuiu para salvar minha geração de uma indigestão de Dogon”. Resenhando um dos livros produzidos sobre os Dogon, Denise Paulme avaliava que a bibliografia já contava com 160 títulos e faz uma crítica severa sobre essa produção, advertindo para “o perigo que representa um estudo realizado no plano metafísico com exclusão de qualquer outro e ignorando qualquer realidade econômica. É preciso relembrar aqui a importância que Mauss atribuiu às proporções no estudo dos fenômenos sociais?” E, observando que a seca era o pior inimigo deste grupo, observava: “Se Griaule merece o reconhecimento dos Dogon, é porque — como lembrou Hogon d'Aru, seu chefe religioso, no elogio fúnebre — tendo conseguido obter a construção de uma barragem, ele lhes assegurou água, benefício supremo.” (*Man*, LIX, 1959.)

⁴³ Como C. Wedgwood e Phyllis Kaberry, Denise Paulme também se dedicou a organizar as notas de outro antropólogo — as notas de aula de Marcel Mauss que dariam origem à publicação do *Manuel d'ethnographie* (1947).

⁴⁴ As citações são de ROUCH. Le renard fou et le maître pâle, e de DOLO. Témoignages, em *Systèmes de signes*. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen. Agradeço esta referência, e o interesse na pesquisa, a Emília Pietrafesa de Godoi. Mais uma vez, como no caso de Mary Douglas, não posso fazer justiça ao belo texto de Jean Rouch, construído à maneira de um *Sigui*, em sete etapas, nas quais ele costura sua vida e experiência profissional na África às lembranças de Germaine Dieterlen e Marcel Griaule. Particularmente sua evocação do mistério de Sirius mereceria um ensaio a parte: *mais comment expliquer cela à mes camarades du Musée de l'Homme?* [mas como explicar isso aos meus camaradas do Museu do Homem?]. De uma perspectiva mais distante, Barbara Tedlock converge com a noção de linhagem maldita ao citar outras pesquisas sobre a famosa expedição Dakar-Djibouti: “... Leiris revelou a relação tensa entre a equipe européia de pesquisa da expedição e os procedimentos pouco éticos utilizados pela expedição para colecionar peças para o museu. Essas revelações teriam sido a causa do rompimento definitivo de suas relações com seu colega Marcel Griaule.” [TEDLOCK. *Journal of Anthropological Research*, 47, (1)]

⁴⁵ “Ora, na Europa e em outras partes do mundo, as casas medievais apresentavam exatamente as mesmas características [que entre os Kwakiutl e os Yurok]. Também se definem inicialmente pela posse de um domínio composto de riquezas materiais e imateriais — as ‘honras’ — entre as quais figuram até mesmo tesouros de origem sobrenatural. Para se perpetuarem, as casas apelam amplamente para o parentesco fictício, quer se trate de aliança ou de adoção. Na falta de herdeiros masculinos, e por vezes em concorrência com eles, as irmãs e as filhas podiam assegurar a transmissão dos títulos, ou de pleno direito, ou fazendo, como se dizia então, ‘a ponte e a prancha’. (...) Talvez resulte disso o importante lugar que, em regimes ostensivamente patrilineares, é ocupado frequentemente pelo matronímico.” LÉVI-STRAUSS. *Minbas palavras*.

⁴⁶ Mas seria preciso avaliar também as diferenças entre os sistemas universitários norte-americanos, o inglês e o francês: na França, a pesquisa parece ter primazia sobre o ensino, e os diretores de pesquisa parecem ter tanto prestígio quanto os detentores de cargos universitários. Ainda que a pesquisa seja também preeminente na avaliação dos antropólogos norte-americanos e ingleses, as “linhagens” lá são predominantemente universitárias, e as várias histórias da antropologia testemunham a importância de se ocupar cargos na London School of Economics, ou na Universidade de Columbia, por contraste com a ocupação de cargos nas agências coloniais, no caso da Inglaterra, ou em museus e nos colleges femininos, no caso dos Estados Unidos.

⁴⁷ Não posso desenvolver o argumento aqui, mas me parece que o debate entre Marilyn Strathern e Anette Weiner, sobre o livro desta última, *Women of Value, Men of Renown*, é tanto metafórico de uma disputa, entre inglesas e norte-americanas, interna ao campo de especialistas na Melanésia, como de uma disputa, como se fosse, em “nome do pai”: ver a crítica de Strathern — originalmente a Malinowski Memorial Lecture de 1980 — “Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology”. Ostensivamente trata-se da resposta de Strathern à crítica de Weiner de que ela estaria sofrendo de “male bias” ao não “ver” o valor de certas riquezas femininas na

região. Para o valor dos *netbags* como objetos andrógynos, ver MACKENZIE. *Androgynous Objects: String Bags and Gender in Central New Guinea*.

⁴⁸ *The American Heritage Dictionary of the English Language*: "axolotl: uma das inúmeras salamandras mexicanas e norte-americanas do gênero *ambystoma* que, ao contrário da maior parte dos anfíbios, mantém suas guelras externas e se tornam sexualmente maduros sem passar por uma metamorfose [nauatl] atl, água + xolotl, servo, espírito)".

⁴⁹ Por exemplo: "Pode-se dizer a nossos estudantes, sobretudo aqueles que um dia poderiam efetuar observações neste terreno, que só fizemos a sociologia dos homens e não a sociologia das mulheres, ou dos dois sexos." ("A coesão social nas sociedades polissegmentares") Ou: "Mas sobre as sociedades das mulheres e sobre a educação que elas ministram a seus membros, tudo está ainda por descobrir." E acrescentava, em nota: "Miss Mead deu uma boa descrição da educação em geral numa tribo papua." ("Fragmento de um plano de sociologia descritiva") MAUSS. *Ensaio de sociologia*.

⁵⁰ Peter Fry e John Monteiro me lembraram a importância institucional de Monica Wilson, por exemplo, mas, infelizmente, tanto quanto sei, ela não mereceu homenagens como as recebidas pelas personagens com as quais pude lidar aqui. Para uma série maior de antropólogas, consultar GACS; KHAN; MCINTYRE; WEINBERG (Ed.). *Women Anthropologists: selected biographies*.

⁵¹ Sobre o contexto mais geral, ver, por exemplo, STOCKING Jr. (Ed.). *Colonial Situations*; e KUKLICK. *The Savage Within*. The Social History of British Anthropology.

⁵² Sobre sua atuação nas agências coloniais do Pacífico a pesquisa ainda é escassa, mas ver, por exemplo, FALGOUT. *Ethnology*, 34 (2). Sobre o trabalho das antropólogas norte-americanas com as populações nativas, ver BABCOCK; PAREZO. *Daughters of the Desert: Women Anthropologists and the Native American Southwest, 1880-1980*; e LURIE. *Women in Early American Anthropology*. Lurie registra também a criação de uma Women's Anthropological Society, que existiu entre 1885 e 1899. A participação de Margaret Mead e Ruth Benedict nas agências governamentais como parte do "esforço de guerra" nos anos 40 é conhecida, mas elas não foram as únicas a se engajar nessas atividades. Ver Virginia Yans-McLaughlin, em *Science, Democracy, and Ethics - Mobilizing Culture and Personality for World War II*.

⁵³ KUKLICK. *The Savage Within*. The Social History of British Anthropology, 1885-1945, p. 191.

⁵⁴ STOCKING Jr. *After Tylor*. British Social Anthropology, 1888-1951, p. 411, 419.

⁵⁵ PRICE; JAMIN. *Current Anthropology*, 29 (1). Ver seu diário da viagem à África para outros exemplos dessas atividades predatórias. Na resenha sobre os Dogon citada anteriormente (nota 42), Denise Paulme dizia também, a respeito dos trabalhos de Griaule e Dieterlen: "Nós lhe devemos, pelo menos, o conhecimento de que os negros foram capazes de elaborar um sistema cosmológico. O que não é pouca coisa."

⁵⁶ MEAD. *Cartas de uma antropóloga*; KUKLICK. *The Savage Within*. The Social History of British Anthropology, 1885-1945, p. 290.

⁵⁷ Nesse livro, Audrey Richards mostra que homens e mulheres estabelecem relações entre eles a partir da relação entre o que é "forte" e o que é "fraco" em cada um: os homens são fracos em relação à sua situação estrutural, na

qual as mulheres são fortes; as mulheres são fracas em relação à chefia da casa, na qual os homens são fortes. Audrey prefigura também a importância do serviço naquela sociedade, por oposição à riqueza, oposição que será retomada por J. Collier e M. Rosaldo e ampliada por STRATHERN. *American Ethnologist*, 12 (2).

⁵⁸ A expressão é de Susan Friedman, no contexto de uma análise sobre a relação entre feminismo e relações raciais e é definida como sendo uma "identidade contextualmente construída e definida nos cruzamentos de diversos sistemas de alteridade e estratificação". *Signs*, 21 (1).

⁵⁹ Agradeço os comentários, sugestões e críticas de Plínio Dentzien, Heloisa Pontes, Peter Fry, Verena Stolcke, Claudia Fonseca, Roberto Cardoso de Oliveira, Fernanda Peixoto, Adriana Piscitelli e Suely Kofes: infelizmente uma só autora não daria conta de tamanha demanda...

AINLEY, Marianne G. Fieldwork and Family: North American Women Ornithologists, 1900-1950. In: ABIR-AM, Prima G.; OUTRAM, Dorinda (Ed.). *Uneasy Careers and Intimate Lives*. Women in Science, 1789-1979. New Brunswick/London: Rutgers University Press, 1989. p. 60-76.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. In: *Anuário antropológico/95*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996. p. 161-179.

ALVES, Branca Moreira. *Ideologia e feminismo* – a luta da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

ANDRADE, Mario de; ALVARENGA, Oneyda. *Cartas*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1983.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARDENER, Edwin. Belief and the Problem of Women. In: La FONTAINE, Joan S. *The Interpretation of Ritual*. Essays in Honour of A. I. Richards. London: Tavistock, 1972.

ARDENER, Shirley (Ed.). *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures*. Essays in Commemoration of Audrey Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward. Providence/Oxford: Berg, 1994.

ASSIS BARBOSA, Francisco de. *A vida de Lima Barreto*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1959.

AUDRIN, Frei José M. *Entre sertanejos e índios do norte*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1946.

AUGUSTO, Sérgio. Carmen Miranda e o imperialismo sedutor! *O Estado de S. Paulo*, 30 abr. 1999.

AUGUSTO, Sérgio. United States of Brazil – memórias do tempo em que estouramos. *Revista Bravo*, maio 1999.

ÁVILA, José Bastos de. *No pacoval de carimbé*. Rio de Janeiro: Calvino Filho, Editor, 1933.

ÁVILA, José Bastos de. *Questões de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

AZEREDO, Paulo Roberto. *Antropólogos e pioneiros: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986. Série Antropologia, 9.

BABCOCK, Barbara; PAREZO, Nancy. *Daughters of the Desert: Women Anthropologists and the Native American [Southwest] 1880-1980*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988.

BARRETO, Lima. O nosso cabocismo (1919). In: _____. *Marginália*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Mérito, 1953.

BARRETO, Lima. *Numa e a ninfa*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: Editora da Universidade Federal de Alagoas, 2000.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1971.

BATESON, M. C. *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. N.Y.: William Morrow and Company, 1984.

BEIGUELMAN, Paula. *Porque Lima Barreto*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BELL, Diane. Introduction 1. The Context. In: BELL, D.; CAPLAN, Pat; KARIM, W. J. *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London/N.Y.: Routledge, 1993.

BIRMAN, Patricia. Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/EDUERJ, 1995.

BISHOP, Elizabeth. Problemas de viagem. In: _____. *Poemas*. Seleção, tradução e introdução de Horácio Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

BOON, James. Between-the-Wars Bali. In: STOCKING Jr., George (Ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*. Essays on Culture and Personality. History of Anthropology. v. 4. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève/Paris: Librairie Droz, 1972.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: _____. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996. Capítulo 3, Apêndice 1, p. 74-82.

BOURDIEU, Pierre. Novas reflexões sobre a dominação masculina. In: LOPES, M. J. (Org.). *Gênero e saúde*. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge/Chapman and Hall, 1990.

CAFFREY, M. *Ruth Benedict: Stranger in this Land*. Austin: University of Texas Press, 1989.

CAMPOS, Haroldo de. *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

CANDIDO, Antonio. Entrevista. *Trans/formação* (1), 1974.

CAPISTRANO DE ABREU. *Correspondência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, [s.d.]. v. 3.

CAPLAN, Pat. Engendering Knowledge: The Politics of Ethnography. In: ARDERNER, S. (Ed.). *Persons and Power of Women in Diverse Culture*. Essays in Commemoration of Audrey Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward. Providence/Oxford: Berg, 1994.

CARNEIRO, Édison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1936.

CARNEIRO, Édison. *Negros bantos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Édison. The Structure of African Cults in Brazil. *The Journal of American Folklore*, 53 (210), p. 271-278, 1940.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Publicações do Museu do Estado/Secretaria de Educação e Saúde, n. 8, 1948.

CARNEIRO, Édison. *Ladinos e crioulos*. Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os direitos dos índios*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

- CASTRO FARIA, Luiz de. Heloisa Alberto Torres (1895-1977). In: *Anuário antropológico/1977*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- CASTRO FARIA, Luiz de. A antropologia no Brasil. Depoimento sem compromisso de um militante em recesso. In: *Anuário antropológico/82*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- CASTRO FARIA, Luiz de. As exposições de antropologia e arqueologia do Museu Nacional. In: —. *Antropologia-escritos exumados*. Espaços circunscritos; tempos soltos. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1998.
- CHAMOUX, Marie-Noelle. Les femmes dans l'anthropologie sociale en France: quelques points de repère. *L'Homme*, XIX (3/4), jul./dez. 1979.
- CLIFFORD, James. *Person and Myth*: Maurice Leenhardt in the Melanesian World. Berkeley: University of California Press, 1982.
- CLIFFORD, James. Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation. In: STOCKING Jr., G. (Ed.). *Observers Observed*. History of Anthropology. v. 1. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. [Tradução brasileira: Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule. In: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998. (Organização) José Reginaldo Santos Gonçalves.
- CLIFFORD, James. *Routes*. travels and Translations in the Late Twentieth Century. Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard University Press, 1997.
- CLIFFORD, James; MARCUS, G. (Ed.). *Writing Culture*: the Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COLE, Sally. Introduction – Ruth Landes in Brazil: Writing, Race and Gender in 1930s American Anthropology. In: LANDES, Ruth. *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.
- COLE, Sally. Ruth Landes and the Early Ethnography of Race and Gender. In: BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah (Ed.). *Women Writing Culture*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1995. p. 166-185.
- CORRÊA, Mariza *Morte em família*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983.
- CORRÊA, Mariza (Org.). *História da antropologia no Brasil*. Testemunhos. Donald Pierson e Emilio Willems. Campinas: Editora da Unicamp. São Paulo: Editora Vértice, 1987.
- CORRÊA, Mariza. Traficantes do excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6 (3), p. 79-98, 1988.
- CORRÊA, Mariza. A antropologia no Brasil (1960-1980). In: MICELI, Sergio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. v. 2. São Paulo: Editora Sumaré, 1995. p. 25-106.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, 6/7, p. 35-50, 1996.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade*. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.
- CORRÊA, Mariza. Antropologia e colonialismo cultural: o professor Evans-Pritchard e a mulher. *Boletim dos Trabalhos em Andamento na Antropologia*. IFCH/UNICAMP, 1974.
- COUDREAU, H. *Viagem ao Tapajós*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, [s.d.].
- COUTO DE MAGALHÃES. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.
- CUNHA, Osvaldo Rodrigues da. Maria Elizabeth Emilia Snethlage. In: —. *Talento e atitude*: estudos biográficos do Museu Emilio Goeldi, I. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1989.
- CUNHA, Osvaldo Rodrigues da. Histórico do Museu Paraense Emilio Goeldi. In: —. *O Museu Paraense Emilio Goeldi*. São Paulo: Edição do Banco Safra, 1986. p. 7-19.
- DALTRO, Leolinda. *Início do feminismo no Brasil* – subsídios para a história. [s.n.t.]
- DALTRO, Leolinda. *Da catechese dos índios no Brasil* (notícias e documentos para a história), 1896-1911. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOLO, Amadigné. Témoignages. In: *Systèmes de signes*. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen. Paris: Hermann/CNRS, 1978.
- DOUGLAS, Mary. If the Dogon... In: *Implicit Meanings*. Essays in Anthropology. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1984 (1975).
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. New York: Pelican Books, 1970. (Edição brasileira: *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.)

DUARTE, Paulo. *Memórias*. São Paulo: Editora Hucitec, 1979. v. IX.

EGLER, W. Adolpho Ducke – traços biográficos, viagens e trabalhos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, maio 1963.

ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1991.

ÉRNICA, Mauricio. *Batucada de bamba, cadência do samba: a formação de uma brasilidade crítica-conservadora*. Campinas: Unicamp, 1999. Dissertação de mestrado em antropologia.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*. London/N.Y.: Faber & Faber/Free Press, 1965.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Social Anthropology*. Londres: Cohen & West, 1967.

FALGOUT, Suzanne. Americans in Paradise: Anthropologists, Custom, and Democracy in Postwar Micronesia. *Ethnology*, 34 (2), 1995.

FERREIRA, Julio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959. v. 1.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *O negro na fala do branco: o discurso de Mme. Coudreau sobre os mocambeiros do Curuá*. Belém: DH/CFCH/UFPa, 1989.

FINEP/CPDOC. *História da ciência no Brasil* – acervo de depoimentos. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.

FIRTH, Raymond. *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. London: Allen & Unwin, 1936.

FIRTH, Raymond. (Ed.). *Man and Culture*. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. N.Y.: [s.n.], 1957.

FOERSTEL, Lenora; GILLIAM, Angela (Ed.). *Confronting the Margaret Mead Legacy: Scholarship, Empire and the South Pacific*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

FRAZIER, Franklin. The Negro Family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, VII, p. 465-478, 1942.

FRAZIER, Franklin. Rejoinder. *American Sociological Review*, VIII, p. 402-404, 1943.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Indigenismo e antropologia – o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955)*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1990. Dissertação de Mestrado em Antropologia.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1933.

FRIEDMAN, Susan. Beyond White and Other: Relationality and Narratives of Race in Feminist Discourse. *Signs* 21 (1), 1995.

FRY, Peter. *Para inglês ver*. Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS. *Mulher brasileira/bibliografia anotada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979. v. 1.

GACS, Ute; KHAN, Aisha; MCINTIRE, Jerry; WEINBERG, Ruth (Ed.). *Women Anthropologists: Selected Biographies*. Chicago: University of Illinois Press, 1989.

GEERTZ, Clifford. *Works and Lives*. The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GILMAN, Richard. *Decadence, the Strange Life of an Epithet*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1980.

GOMES, Tiago de Melo. *Lenço no pescoço*. Campinas: Unicamp, 1998. Dissertação de Mestrado em História.

GRUPIONI, Luis Donisete B. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec/ANPOCS, 1998.

HAHNER, June E. *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas, 1850-1937*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

HARAWAY, Donna. *Primate Visions*. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York/London: Routledge, 1989.

HARAWAY, Donna. Women's Place is in the Jungle. In: _____. *Primate Visions*. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York/London: Routledge, 1989.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio de perspectivas parciais. *Cadernos Pagu*, 5, p. 7-41, 1995.

- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129.
- HEALEY, Mark. Os desencontros da tradição em *A cidade das mulheres*: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes. *Cadernos Pagu*, 6/7, p. 153-200, 1996.
- HELM, June (Ed.). *Pioneers of American Anthropology*. The Uses of Biography. Seattle/London: University of Washington Press, 1966.
- HERNÁNDEZ, Graciela. Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Neale Hurston's Experimental Ethnographies. In: BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah (Ed.). *Women Writing Culture*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1995. p. 148-165.
- HERSKOVITS, Melville. The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method. *American Sociological Review*, VIII, p. 394-402, 1943.
- HERSKOVITS, Melville. The City of Women. Review. *American Anthropologist*, 50, p. 123-125, 1948.
- HOWARD, J. *Margaret Mead*. N.Y.: Simon and Schuster, 1984.
- HURSTON, Zora Neale. *Their Eyes Were Watching God*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1978 (1937).
- JACKSON, Walter. Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture. In: STOCKING Jr., George (Ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*. Essays on Culture and Personality. History of Anthropology. v. 4. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986. p. 95-126.
- JOHNSON, Barbara. *A World of Difference*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1989.
- JUNGMAINS, D. G.; GUTKIND, P. C. W. (Ed.). *Anthropologists in the Field*. New York: Humanities Press, 1967.
- KABERRY, Phyllis. *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*. London: Routledge, 1939.
- KABERRY, Phyllis. *Women of the Grassfields* – A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons. London: Her Majesty's Stationery Office, 1952.
- KABERRY, Phyllis. Introduction. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *The Dynamics of Culture Change*. An Inquiry Into Race Relations in Africa. New Haven and London: Yale University Press, 1961.
- KARASH, Mary. Catequese e cativo, política indigenista em Goiás: 1780-1889. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.
- KARASH, Mary. Conflito e resistência inter-étnicos na fronteira brasileira de Goiás, nos anos 1750 a 1890. *Revista da SBPH* (Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica), 12, 1997.
- KUKLICK, Henrika. *The Savage Within*. The Social History of British Anthropology, 1885-1945. N.Y.: Cambridge University Press, 1991.
- KULIK, Rosemarie. *Frauen "gehen Fremd"*: Eine Wissenschaftsgeschichte der Wegbereiterinnen der deutschen Ethnologie. [Mulheres "em busca do outro": uma história científica das pioneiras da etnologia alemã]. Bonn: Holos, 1990.
- KUPER, Hilda. Function, History, Biography – Reflections on Fifty Years in the British Anthropological Tradition. In: STOCKING Jr., G. *Functionalism Historicized*. History of Anthropology. v. 2. Madison: The University of Wisconsin Press, 1984.
- LACERDA, João Baptista de. *Fastos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1905.
- LAMPHERE, Louise. Feminist Anthropology: The Legacy of Elsie Clews Parsons. *American Ethnologist*, 16 (2), 1989.
- LANDES, Ruth. A Cult Matriarchate and Male Homosexuality. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 35 (3), p. 386-397, 1940.
- LANDES, Ruth. Fetish Work in Brazil. *The Journal of American Folklore*, 53 (210), p. 261-270, 1940.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.
- LANDES, Ruth. A Woman Anthropologist in Brazil. In: GOLDE, Peggy (Ed.). *Women in the Field*. Anthropological Experiences. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1986 (1970). p. 119-139.
- LARCOM, Joan. Following Deacon – The Problem of Ethnographic Reanalysis, 1926-1981. In: STOCKING Jr. G. (Ed.). *Observers Observed*. History of Anthropology. v.1. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

LAURETIS, Teresa de. Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms and Contexts. In: LAURETIS, Teresa de (Ed.). *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. p. 1-19.

LEIRIS, Michel. *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard, 1981 (1934).

LEONARDO, Micaela di. White Lies, Black Myths. Rape, Race and the Black "Underclass". In: LANCASTER, Roger N.; LEONARDO, Micaela di (Ed.). *The Gender/Sexuality Reader*. Culture, History, Political Economy. New York/London: Routledge, 1997. p. 53-68.

LEPENIES, Wolf. 'Interesting Questions' in the History of Philosophy and Elsewhere. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, B.; SKINNER, Q. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, [s.d.]. (*Anthropologie structurale*. Paris: Librairie Plon, 1958.)

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'identité*. Paris: Grasset, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira chumenta*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Minhas palavras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Saudades do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LOBERT, Rosemary. *A palavra mágica Dzi*: uma resposta difícil de se perguntar. A vida cotidiana de um grupo teatral. Campinas: UNICAMP, 1976. Dissertação de Mestrado em Antropologia.

LUGHOD, Lila-Abu. Can there be a Feminist Ethnography? *Women and Performance*, 5 (1), 1988.

LURIE, Nancy Oestreich. Women in Early American Anthropology. In: HELM, June (Ed.). *Pioneers of American Anthropology*. The Uses of Biography. Seattle & London: University of Washington Press, 1966.

LUTKEHAUS, Nancy. "She Was Very Cambridge": Camilla Wedgwood and the History of Women in British Social Anthropology. *American Ethnologist*, 13 (4), 1986.

LUTZ, Catherine. The Erasure of Women's Writings in Sociocultural Anthropology. *American Ethnologist*, 17 (4), 1990.

MACKENZIE, Maureen A. *Androgynous Objects*. String Bags and Gender in Central New Guinea. Melbourne: Harwood Academic Publishers, 1991.

MAIO, Marcos Chor. *A história do projeto UNESCO*: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997. Tese de Doutorado.

MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o projeto UNESCO. *Tempo Social/Revista de Sociologia da USP*, 11 (1), 1999.

MAIO, Marcos Chor; SÁ, Magali Romero. *Ciência na periferia*: a UNESCO, a proposta de criação do Instituto Internacional da Hiléia Amazônica e as origens do INPA. *História Ciências Saúde/ Manguinhos*, v. VI, p. 975-1.015, set. 2000.

MARCUS, Jane. Storming the Toolshed. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 7 (3), p. 622-640, Spring 1982.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix/EDUSP, 1978. v. VI.

MASCIA-LEES, P. Sharpe; COHEN, C. N. The Post-Modernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. *Signs*, 15 (1), 1989.

MASSI, Fernanda. Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras (1930-1960). In: MICELI, Sergio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. v. 1. São Paulo: Vértice/Idesp, 1989. p. 410-460.

MATHIEU, Nicole-Claude. Homme-culture et femme-nature? *L'Homme*, XIII (3), jul./set. 1973.

MAUGUÉ, Jean. *Les dents agacées*. Paris: Bouchet-Chastel, 1982.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981.

MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1984.

MAYBURY-LEWIS, David. *O selvagem e o inocente*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MEAD, Margaret. *Cartas de uma antropóloga*. Barcelona: Bruguera/Emece, 1983.

MEIRELES, Cecília. *Batuque, samba e macumba*: estudos de gesto e ritmo. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1983.

MENDONÇA, Ana Rita. *Carmen Miranda foi a Washington*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

MÉTRAUX, Alfred. *Itinéraires*, I. 1935-1953. Paris: Payot, 1978.

MICELI, Sergio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. v. 2. São Paulo: Ed. Sumaré, 1995.

MILTON, K. Males Bias in Anthropology? *Man*, 14, 1979.

MINTZ, Sidney. Ruth Benedict. In: SILVERMAN, Sydel. *Totems and Teachers*. Perspectives on the History of Anthropology. N. Y.: Columbia University Press, 1981.

MIRANDA-RIBEIRO, Alípio de. Discurso de recepção da Dra. Emilia Snethlage na Academia Brasileira de Ciências e em nome desta proferido em sessão de 26 de outubro de 1926. *Boletim do Museu Nacional*, XII (1), mar. 1936.

MITCHELL, W. J. T. *Iconology*. Image, Text, Ideology. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

MORAIS, Raimundo de. *Os igaraúnas*. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1965.

MOTTA FILHO, Cândido. *A vida de Eduardo Prado*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967.

MURPHY, Robert. Anthropology at Columbia: a Reminiscence, *Dialectical Anthropology*, 16 (1), 1991.

NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982 (1968).

NEEDHAM, Rodney. Surmise, Discovery and Rethoric. In: *Remarks and Inventions*: Skeptical Essays About Kinship. Londres: [s.n.], 1974.

NIMUENDAJU, Curt. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia – contribuições ao conhecimento das tribos de índios da região do Xingu, Brasil Central. *Religião e sociedade*, (7). Rio de Janeiro: Tempo e Presença; São Paulo: Cortez, 1981. p.11-47.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *O alienado no direito civil brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1935.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1939. Organizado por Arthur Ramos.

NOGUEIRA GALVÃO, Walnice. Indianismo revisitado. In: _____. *Gatos de outro saco*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo Costa. (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. Editora Corrupio: São Paulo, 1987.

ORTNER, Sherry. Is Female to Male as Nature is to Culture? In: ROSALDO, Michèle Z.; LAMPHIER, L. (Ed.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974. (Edição brasileira: *Mulher, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.)

PAGLIA, Camille. *Personas sexuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PALACÍN, Luis G. *Coronelismo no extremo norte de Goiás - o padre João e as três revoluções de Boa Vista*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

PARK, George; PARK, Alice. Ruth Schlossberg Landes. In: GACS, Ute; KHAN, Aisha; MCINTIRE, Jerry; WEINBERG, Ruth (Ed.). *Women Anthropologists*: Selected Biographies. Chicago: University of Illinois Press, 1984.

PAULME, Denise. Sanga, 1935. *Cahiers d'Études Africaines*, (65), 1977.

PEIRANO, Mariza. *The Anthropology of Anthropology - the Brazilian Case*. Ph.D Dissertation. [s.n.t.].

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos* (3), Rio de Janeiro, p. 3-15, 1989.

PONTES, Heloisa. Retratos do Brasil: editores, editoras e 'coleções Brasiliana' nas décadas de 30, 40 e 50. In: MICELI, Sergio (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. v. 1. São Paulo: Vértice/IDESP, 1989. p. 359-409.

POWDERMAKER, Hortense. *Stranger and Friend - the Way of an Anthropologist*. N.Y.: Norton, 1966.

PRICE, Sally; JAMIN, Jean. A Conversation with Michel Leiris. *Current Anthropology*, 29 (1), 1988.

QUERINO, Manoel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1938. Organização de Arthur Ramos.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Etnografia religiosa e psicanálise. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1934.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1935.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1937.

RAMOS, Arthur. *Loucura e crime*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1937.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

RIBAS, João Baptista Cintra. *O Brasil é dos brasileiros*: medicina, antropologia e educação na figura de Roquette-Pinto. Campinas: UNICAMP, 1990. Dissertação de Mestrado em Antropologia.

RIBEIRO, Adélia Maria Miglievich. *Heloisa Alberto Torres e Marina São Paulo de Vasconcellos*: entrelaçamentos de círculos e formação das ciências sociais na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ, 2000. Tese de Doutorado em Sociologia.

RICHARDS, Audrey I. *Chisungu*. A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia. London: Faber & Faber, 1956.

RICHARDS, Audrey I. African Systems of Thought: an Anglo-French Dialogue. *Man*, 2 (2), June 1967.

RIO, João do. As impressões do Bororó. In: _____. *Vida vertiginosa*. Livraria Garnier: Rio de Janeiro, 1911.

ROBERTSON, Jennifer. The Politics of Androgyny in Japan: Sexuality and Subversion in the Theater and Beyond. *American Ethnologist*, 19 (3), p. 419-441, 1992.

ROQUETTE-PINTO, Edgar. Snethlage. *Revista Brasileira de Letras*, 32 (99), 1930.

ROQUETTE-PINTO, Edgar. *Ensaio de antropologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional; Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1978.

ROSA, Francisco Tadeu Ribas. *A aliança e a diferença*: uma leitura do itinerário intelectual de Charles Wagley. Campinas: UNICAMP, 1993. Dissertação de Mestrado em Antropologia.

ROUCH, Jean. Le renard fou et le maître pâle. In: *Systèmes de signes*. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen. Paris: Hermann/CNRS, 1978.

SANJEK, Roger (Ed.). *Fieldnotes*. The Makings of Anthropology. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

SARACENI, Paulo Cesar. *Por dentro do cinema novo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1993.

SCHAPERA, Isaac. On the Founding Fathers, Fieldwork and Functionalism: A Conversation with Isaac Schapera. *American Ethnologist*, 15 (3), 1988.

SCHMIDT, Max. Autobiografia de Max Schmidt. *Revista de Antropologia*, 3 (2), 1955.

SCHNEIDER, David. *Schneider on Schneider*. The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories. Transcribed and with an Introduction by Richard Handler. Durham/London: Duke University Press, 1995.

SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da comunidade científica no Brasil*. Rio de Janeiro: FINEP; São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, H.; COSTA, V. *Tempos de Capanema*. São Paulo: Editora Paz e Terra/EDUSP, 1984.

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

SICK, Helmut. *Ornitologia brasileira*. Brasília: Editora da UnB, 1988.

SILVA, Orlando Sampaio. *Índios e caboclos* – estudo da obra de Eduardo Galvão. São Paulo: PUC/SP, 1996. Tese de Doutorado em Antropologia.

SILVERMAN, Sydel (Ed.). *Totems and Teachers*. Perspectives on the History of Anthropology. N.Y.: Columbia University Press, 1981.

SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor*. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

SNETHLAGE, Emilia. Novas espécies de aves amazônicas das coleções do Museu Goeldi. *Boletim do Museu Goeldi*, V, 1908.

SNETHLAGE, Emilia. Sobre a distribuição da avifauna campestre na Amazônia. *Boletim do Museu Goeldi*, VI, 1909.

- SNETHLAGE, Emilia. Zur Ethnographie du Chipaya und Curuahé. *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, Berlin, 1910.
- SNETHLAGE, Emilia. A travessia entre o Xingú e o Tapajoz. *Boletim do Museu Emilio Goeldi*, VII, 1910 (1913).
- SNETHLAGE, Emilia. Nature and Men in Eastern Pará, Brazil. *The Geographical Review*, 1917.
- SNETHLAGE, Emilia. Die Indianerstämme am mittleren Xingú. Im besonderem die Cipaya und Curuaya. *Zeitschrift für Ethnologie*, LII/LIII, 1920/1921.
- SNETHLAGE, Emilia. Chipaya und Curuaya Wörter. *Anthropos*, XXVIII, 1932.
- SOARES, Lélia G; LUZ, Suzana. *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore no Departamento de Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo, 1936-1939*. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore; São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1983.
- SOBRINHO, Barbosa Lima. *Presença de Alberto Torres* (sua vida e pensamento). Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- SOUTHERN, David W. *Gunnar Myrdal and Black-White Relations: the Use and Abuse of An American Dilemma, 1944-1969*. Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1987.
- STACEY, Judith. Can there be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum*, 11 (1), 1988.
- STAUFFER, David Hall. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios (V). *Revista de História*, (46), abr./jun. 1961.
- STOCKING Jr., George. Afterword: a View from the Center. *Ethnos*, (2), 1980.
- STOCKING Jr., George. Philanthropoids and Vanishing Cultures. In: STOCKING Jr., G. (Ed.). *Objects and Others*. History of Anthropology. v. 3. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- STOCKING Jr., George. (Ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*. Essays on Culture and Personality. History of Anthropology. v. 4. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.
- STOCKING Jr., George. (Ed.). *Colonial Situations*. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology. v. 7. Madison: The University of Wisconsin Press.
- STOCKING Jr., George. *After Tylor*. British Social Anthropology, 1888-1951. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.
- STOLCKE, Verena. UNESCO's Statement on Race: an Ethic of Universal Brotherhood? Barcelona: Universidade Livre de Barcelona, 1995. Mimeogr.
- STRATHERN, Marilyn. Audrey Isabel Richards (1899-1984). *Proceeding of the British Academy*, 82. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- STRATHERN, Marilyn. Culture in a Netbag: the Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology, *Man*, 16 (4), 1981.
- STRATHERN, Marilyn. Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind. *American Ethnologist* 12 (2), 1985.
- STRATHERN, Marilyn. An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology. *Signs* (2) 2, 1987.
- STRATHERN, Marilyn. Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology*, 28 (3), 1987.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. 1988.
- STRATHERN, Marilyn. No Nature, no Culture: the Hagen Case. In: MACCORMACK, Carol; STRATHERN, M. (Ed.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SÜSSEKIND, Flora. *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 1984.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.
- TEDLOCK, Barbara. From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47 (1), 1991.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o Terceiro Império Português*. São Paulo: USP, 1997. Tese de Doutorado.
- TORRES, Heloisa Alberto. Proteção ao material arqueológico e etnográfico. *Revista do Arquivo Municipal*, 1938.
- TURNER, Edith. *The Spirit and the Drum – a Memoir of Africa*. Tucson: The University of Arizona Press, 1987.

- UNESCO. *Le racisme devant la science*. Paris: UNESCO, 1973 (1960).
- VELHO, Gilberto (Org.). *Arte & sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.
- VELHO, Gilberto. (Org.). *Antropologia e literatura: a questão da modernidade. Comunicação* (12), Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 1988.
- VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Editora UFRJ, 1995.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- YANS-MCLAUHLIN, Virginia. *Science, Democracy and Ethics*—Mobilizing Culture and Personality for World War II. In: STOCKIN, Jr., George (Ed.). *Malinowski, Rivers, Benedict and others*. Essays on culture and personality. History of Anthropology. v. 4. Madison: Wisconsin University Press, 1986.
- WAGLEY, Charles. *Literatura brasileira como fonte para a antropologia. Relatório da X reunião Brasileira de Antropologia*. Salvador, 1978.
- WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas vindas*—os índios Tapirapé do Brasil Central. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988 (1977).
- WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação/MEC, 1961.
- WATSON, Rubie S. The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society. *American Ethnologist*, 13 (4), p. 619-631, nov. 1986.
- WAYNE, Helena (Ed.). *The Story of a Marriage*. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson. London and New York: Routledge, 1995. 2 V.
- WHITE, Isobel. Mrs. Bates and Mr. Brown: An Examination of R. Needham's Allegations. *Oceania* LI (3), march 1981.
- WOLF, Margery. *A Thrice-Told Tale*—Feminism, Post-Modernism and Ethnographic Responsibility. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- WOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1995.

H U M A N I T A S

DIRETORA DA COLEÇÃO
Heloisa Starling

1. *DO SÓTÃO À VITRINE, memórias de mulheres*
Maria José Motta Viana
2. *A IDÉIA DE JUSTIÇA EM KANT, seu fundamento na liberdade e na igualdade*
Joaquim Carlos Salgado
3. *ELEMENTOS DE TEORIA GERAL DO DIREITO*
Edgar da Mata Machado
4. *O ARTESÃO DA MEMÓRIA NO VALE DO JEQUITINHONHA*
Vera Lúcia Felício Pereira
5. *OS CINCO PARADOXOS DA MODERNIDADE* - 1ª reimpressão
Antoine Compagnon
6. *LIÇÕES DE ALMANAQUE, um estudo semiótico*
Vera Casa Nova
7. *MÚLTIPLOS OLHARES SOBRE EDUCAÇÃO E CULTURA* - 1ª reimpressão
Juarez Dayrell (Org.)
8. *ANTROPOLOGIA DA VIAGEM, escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*
Ilka Boaventura Leite
9. *O TRABALHO DA CITAÇÃO*
Antoine Compagnon
10. *IMAGENS DA MEMÓRIA, entre o legível e o visível*
César Guimarães
11. *AO LADO ESQUERDO DO PAI*
Sabrina Sedlmayer
12. *A ASTÚCIA DAS PALAVRAS, ensaios sobre Guimarães Rosa*
Lauro Belchior Mendes e Luiz Claudio Vieira de Oliveira (Org.)
13. *NAVEGAR É PRECISO, VIVER, escritos para Silviano Santiago*
Eneida Maria de Souza e Wander Melo Miranda (Org.)

história de cada personagem joga nova luz sobre os eventos de sua época — que seja a luta entre católicos e protestantes pelas lealdades indígenas, a conquista do voto feminino, a influência de estrangeiros na ciência brasileira ou a instauração de novas políticas acadêmicas. Antes de tudo, Mariza Corrêa nos fornece uma fascinante história da ciência em que descobrimos o papel fundamental não só de mulheres mas também da teoria feminista para a evolução do campo de antropologia.

CLÁUDIA FONSECA

Mariza Corrêa, antropóloga, é professora do Departamento de Antropologia da Unicamp e pesquisadora do Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero. Publicou, entre outros, *Morte em família* (1982) e *As ilusões da liber-*

ISBN 857041299-1



9 788570 412997

Naturalistas, sertanistas e diretores de museu são personagens muito conhecidos em suas versões masculinas na história da antropologia: as versões femininas desses personagens são menos conhecidas, ainda que duas das figuras aqui tratadas tenham sido também personagens de romance. As trajetórias de Emilia Snethlage, Leolinda Daltro e Heloisa Alberto Torres são avaliadas no contexto nacional e à luz do contexto internacional de suas contemporâneas de outras tradições antropológicas.



Mariza Corrêa



ANTROPÓLOGAS & ANTROPOLOGIA